Isaiah Berlin (6 iunie 1909, Riga – 5 noiembrie 1997, Oxford), filozof și istoric al ideilor britanic, a emigrat din Uniunea Sovietică în Anglia, împreună cu familia sa, în 1921. A studiat la St. Paul's School, la Londra, apoi, beneficiind de o bursă, la Corpus Christi College, Oxford. La Oxford a fost *fellow* al All Souls College, al New College, profesor de teorie socială și politică și fondator al Wolfson College. Filozofia lui politică este preocupată în primul rând de problema libertății și a liberului-arbitru în societățile din ce în ce mai mecaniciste și totalitare. În calitate de istoric al ideilor, a primit premiile Erasmus, Lippincott și Agnelli; a primit, de asemenea, The Jerusalem Prize pentru apărarea, de-a lungul întregii sale vieți, a libertăților civile. A fost Președinte al Academiei Britanice, înnobilat în 1957.

Scrieri principale: *Karl Marx: His Life and Environment* (1939), *Historical Inevitability* (1954), *The Age of Enlightenment* (1956), *Four Essays on Liberty* (1969; trad. rom. *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, 1996; *Cinci eseuri despre libertate și alte scrieri*, ed. adăugită, Humanitas, 2010), *Russian Thinkers* (1978), *Concepts and Categories* (1978), *Against the Current* (1979), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity* (1990), *The Sense of Reality* (1996), *The Proper Study of Mankind* (1997), *The Roots of Romanticism* (1999), *The Power of Ideas* (2000), *Three Critics of Enlightenment* (2000), *Freedom and its Betrayal* (2002), *Liberty* (2002), *The Soviet Mind* (2004), *Flourishing: Letters 1928–1946* (publicate în SUA sub titlul *Letters 1928–1946*) (2004), *Political Ideas in the Romantic Age* (2006), *Unfinished Dialogue* (cu Beata Polanowska-Sygulska, 2006).

Henry Hardy, *fellow* al Wolfson College, Oxford, este unul dintre legatarii literari (*literary trustee*) ai lui Isaiah Berlin. A editat mai multe cărți ale lui Berlin, inclusiv primele trei volume din corespondența sa; lucrează în prezent la restul volumelor.

ISAIAH BERLIN

Puterea ideilor

Ediție de
HENRY HARDY

Traducere din engleză de
DANA LIGIA ILIN

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Colecţia „Zeitgeist" este coordonată de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Elena Dornescu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

Tipărit la Fedprint

Isaiah Berlin
The Power of Ideas
"My Intellectual Path" © The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy 1998
"The Search for Status" © The Isaiah Berlin Literary Trust 2000
Other essays copyright Isaiah Berlin 1947, 1951, 1953, 1954, 1956
© Isaiah Berlin 1960, 1962, 1966, 1968, 1969, 1972, 1975, 1978, 1979, 1995
Editorial matter © Henry Hardy 2000

© HUMANITAS, 2012, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BERLIN, ISAIAH
Puterea ideilor / Isaiah Berlin; trad.: Dana Ligia Ilin;
ed., pref.: Henry Hardy. – Bucureşti: Humanitas, 2012
ISBN 978-973-50-3679-9
I. Ilin, Dana Ligia (trad.)
II. Hardy, Henry (ed.) (pref.)
821.111-96=135.1

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Pentru Wolfson College, Oxford

Cuprins

Prefața editorului 9
Notă la ediția broșată 17

Calea mea intelectuală 19
Scopul filozofiei 49
Filozofii Iluminismului 64
Unul dintre cei mai îndrăzneți inovatori
din istoria gândirii omenești 85
Istoria intelectuală rusă 104
Omul care a ajuns un mit 118
Un revoluționar lipsit de fanatism 130
Rolul inteligheției 149
Libertatea 158
Filozofia lui Karl Marx 163
Părintele marxismului rus 177
Realismul în politică 187
Originile Israelului 198
Sclavia și emanciparea evreilor 222
Chaim Weizmann, conducătorul 253
Nevoia de statut 265
Esența Romantismului european 271
Meinecke și istorismul 278
Educația generală 289

Indice 303

Prefața editorului

> Acum mai bine de o sută de ani, poetul german Heine i-a avertizat pe francezi să nu subestimeze puterea ideilor: conceptele filozofice crescute în camera de lucru a unui profesor ar putea distruge o civilizație.
>
> Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958[1]

Tema care leagă conținutul acestui volum de lucrări mai scurte, cu caracter mai degrabă introductiv, ale lui Isaiah Berlin este aceeași ca în cele trei volume anterioare de eseuri mai lungi, și anume rolul crucial, social și politic – trecut, prezent și viitor –, al ideilor și al celor care le-au dat naștere[2]. Între hotarele acestei teme este reprezentată o mare varietate de subiecte, și pertinența avertismentului lui Heine este exemplificată pe larg. A fost un avertisment la care Berlin s-a referit adesea și care oferă un fel de răspuns (firește, există și altele) pentru cei care pun, cum se întâmplă din când în când, întrebarea de ce este importantă istoria intelectului.

De peste douăzeci de ani mă gândesc să public o colecție de acest fel. La jumătatea anilor '70, pe când elaboram programul

---

1. În acest rezumat savuros, Berlin șlefuiește în mod caracteristic expresia din pasajul original, din care cea mai relevantă parte poate fi redată după cum urmează: „Ține minte asta, trufașule om care acționezi, nu ești altceva decât unealta neștiutoare a omului care gândește, care de multe ori, în smerită nemișcare, ți-a făcut cele mai limpezi planuri de acțiune." V. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), cartea 3, vol. 7, p. 294, din *Heinrich Heines sämtliche Werke*, ed. Oskar Walzel, Leipzig, 1911-1920. Remarca lui Berlin este la p. 192 din *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Londra, 1997; New York, 1998.

2. Pentru a păstra un grad rezonabil de unitate tematică, am exclus câteva lucrări scurte, excelente, care se potrivesc mai puțin cu celelalte, rezervându-le pentru alte contexte.

de publicare a primelor patru volume ale lucrărilor lui Berlin, am citit toate textele scrise de el, câte am putut găsi în acel moment, şi curând mi-a fost clar că la un moment dat va trebui să apară un volum cu lucrările mai scurte, mai populare. Nu că ar fi scris vreodată ceva nepopular, ca să spunem aşa: de fapt, una dintre atracţiile operei sale este, cu siguranţă, faptul că nu putea din fire să scrie în stilul opac al specialiştilor.

Când am făcut lista cu conţinutul posibil al unui astfel de volum, şi am perfecţionat-o discutând cu vreo doi colegi, i-am propus rezultatul lui Berlin, care a respins-o pe loc, cel puţin ca proiect imediat – în mod caracteristic, nu închidea niciodată uşa definitiv. Mi-a explicat că este influenţat de apariţia recentă a unor culegeri din alţi autori care i se păreau alcătuite cu prea puţin discernământ. După părerea sa, cărţile alcătuite din scurte recenzii de carte şi alte texte din categoria jurnalismului efemer nu le fac servicii autorilor lor: e înfumurare să crezi că orice a scris cineva merită să fie păstrat în formă de volum doar datorită autorului, şi nu voia să se facă vinovat de o carte de acest soi.

Ar fi greu să contrazici această concepţie a lui Berlin – în orice caz, exprimată în aceşti termeni –, însă, după părerea mea, se înşela dacă credea că se încadrează aici propriile sale lucrări mai scurte. Poate că s-ar putea construi un ansamblu de opere berliniene minore care să se încadreze în astfel de critici, însă există între textele de acest fel şi eseurile sale mai substanţiale numeroase lucrări a căror concizie nu le afectează în nici un fel caracterul durabil; de fapt, ele oferă adesea imagini de ansamblu introductive care sunt anexe utile la explorările mai amănunţite ale acelor subiecte, sau ale unor subiecte similare.

În orice caz, am luat în serios rezervele lui Berlin şi le-am avut în minte când am ales conţinutul volumului de faţă, pe care l-am pregătit pentru publicare înainte de moartea lui, aşteptându-mă să trebuiască să-l conving înainte să pot merge mai departe. Dacă n-aş fi avut în faţă acest obstacol, probabil că

aș fi făcut alegerea mai liber, și, de fapt, sper să includ în volumele viitoare și alte lucrări scurte.

I-am spus lui Berlin că lucrez la acest volum (în anul care s-a dovedit a fi ultimul din viața lui) și n-a avut obiecții, cu toate că, din păcate, n-am reușit să mai discutăm selecția mea finală. Și totuși, de la moartea lui n-am adăugat alte texte – cu două excepții, pe care le voi explica mai jos –, în ideea ca această carte să poată fi considerată, fie și în această mică măsură, ultima dintre cele pe care le-am alcătuit cu acordul lui expres („aprobare", ca întotdeauna, ar fi un termen prea puternic). În afara acelor excepții, nu cred că ar fi dorit să modifice lista prea mult, poate deloc.

Prima excepție este „Calea mea intelectuală", o trecere în revistă autobiografică, servind de introducere. În februarie 1996, la 87 de ani, Berlin a primit o scrisoare de la Ouyang Kang, profesor de filozofie la Universitatea din Wuhan, China, în care îi cerea un rezumat al ideilor sale, care avea să fie tradus în limba chineză și inclus într-un volum prin care profesorilor și studenților din China să le fie prezentată filozofia anglo-americană contemporană, care până atunci fusese în mare parte indisponibilă în limba chineză. Berlin nu mai scrisese nimic substanțial din 1988, când și-a publicat crezul intelectual, „On the Pursuit of the Ideal", răspunsul la atribuirea primului Premiu Agnelli pentru contribuția sa în domeniul eticii[1]. Cu toate că intelectul îi era la fel de puternic, și continuase că scrie din când în când lucrări scurte, părea limpede că lăsase din mână condeiul – lucru destul de rezonabil, fiind trecut de optzeci de ani.

Însă proiectul chinez i-a captivat imaginația; considera că este important acest nou grup de cititori și se simțea obligat să se ocupe de el. I-a spus profesorului că va încerca să scrie ceva.

---

1. Această lucrare este inclusă în *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londra, 1990; New York, 1991, și în *The Proper Study of Mankind* (v. p. 9 mai sus, nota 1).

Având în față doar o foaie cu însemnări, a dictat o primă variantă pe casetă. Transcrierea a fost pe alocuri prelucrată, și avea nevoie de redactare, pentru care ceruse sprijin, dar n-a fost nevoie de adaosuri intelectuale pentru a produce un text ușor de citit. După ce mi-a aprobat versiunea revizuită, făcând câteva ultime inserții și ajustări, a spus, cu neplăcerea sa caracteristică de a-și revedea lucrările, că nu mai vrea să vadă vreodată acea lucrare. Avea să fie ultimul eseu pe care l-a scris. A fost publicat în *New York Review of Books* în anul de după moartea lui, și acum se alătură pe drept acestei culegeri de eseuri.

Cealaltă excepție este „Sclavia și emanciparea evreilor", afirmația clasică a vederilor sioniste ale lui Berlin. Cu toate că această lucrare a făcut vâlvă când a apărut (în 1951) și de atunci a fost adesea invocată și discutată, Berlin a refuzat întotdeauna să fie inclusă în vreuna dintre culegerile alcătuite de mine și publicate în timpul vieții sale. Ceea ce avea de spus s-a dovedit controversat – poate chiar mai mult decât se aștepta el – și nu-i surâdea ideea să se expună unei alte runde de discuții publice prin republicarea eseului care însemna, implicit, reafirmarea conținutului. Și totuși, practic nu-și schimbase părerile în privința subiectului, și nu mă îndoiesc că este corect să adaug acum la a sa *œuvre* permanentă această afirmație canonică a lor. În plus, către sfârșitul vieții mi-a cerut, dacă va fi să public din nou lucrarea, să pun la loc niște observații despre Eliot și antisemitism pe care le scosese, în urma protestelor din partea lui Eliot, din versiunea publicată în *Hebrew University Garland* în 1952. Gândindu-se mai bine, i se părea că a fost prea serviabil față de Eliot. Eseul este mai lung decât celelalte, desigur, dar altfel nu este nelalocul său, și mi s-a părut decisivă oportunitatea de a-l include fără întârziere.

Una dintre regulile de procedură pe care le urmez de obicei este să nu repet lucrările de la un volum la altul. Aici mi-am

îngăduit o excepție de la această regulă. „Scopul filozofiei" aparține în mod arhetipal acestei companii și merită să fie citit de un grup mai larg decât filozofii de profesie care sunt principalii cititori ai cărții *Concepts and Categories*, celălalt volum în care apare[1].

O altă regulă este să nu modific un eseu în încercarea de a elimina vreo reproducere a sa în lucrări concepute independent. Aici cea mai remarcabilă suprapunere parțială este între „Scopul filozofiei" și „Filozofii Iluminismului"; dar nu mi s-a părut destul de mare ca să ducă la excluderea unuia din ele, întrucât fiecare își aduce contribuția distinctivă.

Amănuntele despre publicarea inițială a lucrărilor incluse aici sunt următoarele:

„Calea mea intelectuală": *New York Review of Books*, 14 mai 1998 (lucrarea a fost scrisă pentru un volum coordonat de Ouyang Kang și Steve Fuller, *Contemporary British and American Philosophy and Philosophers*, care urma să apară întâi în limba chineză la Editura Poporului, Beijing, și apoi în limba engleză).

„Scopul filozofiei": *Insight* (Nigeria) 1, nr. 1, iulie 1962.

„Filozofii iluminării": Introducere la lucrarea sa *The Age of Enlightenment: The Eighteen-Century Philosophers*, Houghton Mifflin, Boston, 1956; New American Library, New York, 1956; Oxford University Press, Oxford, 1979.

„Unul dintre cei mai îndrăzneți inovatori din istoria gândirii omenești": *New York Times Magazine*, 23 noiembrie 1969.

„Istoria intelectuală rusă": Introducere la *Russian Intellectual History*, Marc Raeff (coord.), Harcourt, Brace and World, New York/Chicago/ Burlingame, 1966; Harvester, Hassocks, 1978; Humanities Press, New York, 1978.

„Omul care a ajuns un mit": *Listener* 38, 1947.

---

1. *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londra, 1978; New York, 1979.

„Un revoluționar fără fanatism": Introducere la *From the Other Shore* și *The Russian People and Socialism*, Alexander Herzen, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1956; revizuit, Oxford University Press, Oxford, 1979; reeditat cu post-scriptum în *New York Review of Books*, 19 aprilie 1979 (am încorporat aici alte revizuiri făcute de autor înainte de 1979 pe o copie a versiunii originale care a ieșit la lumină de curând).

„Rolul jucat de *intelligentsia*": *Listener* 79, 1968.

„Libertatea": în *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (coord.), Oxford University Press, Oxford, 1995 (acest text a fost schițat inițial pentru o apariție a lui I.B., pe 11 februarie 1962, într-un film al Associated Television despre libertatea cuvântului, primul dintr-o serie de cinci emisiuni reunite sub titlul colectiv *The Four Freedoms*).

„Filozofia lui Karl Marx": la „Marx" în *Concise Enciclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, J.O. Urmson (coord.), Hutchinson, Londra, 1960, a doua ed. 1975.

„Părintele marxismului rus": (emisiune din Third Programme al BBC pe 11 decembrie 1956, pentru a marca centenarul nașterii lui Plehanov); *Listener* 56, 1956; reeditat ca „Father of Russian Socialism" în *New Leader* (SUA), 4 februarie 1957.

„Realismul în politică": *Spectator* 193, 1954.

„Originile Israelului": ca „Israel – A Survey" în *The State of Israel*, Anglo-Israel Association, Londra, 1953; reeditat (*a*) ca „The Face of Israel" în *Jewish Frontier* 21 nr. 5, mai 1954; (*b*) în *Israel: Some Aspects of the New State*, Anglo-Israel Association, Londra, 1955; (*c*) ca „The origins of Israel" în *The Middle East in Transition*, Walter Z. Laqueur (coord.), Routledge and Kegan Paul, Londra, 1958.

„Sclavia și emanciparea evreilor": *Jewish Chronicle*, 21 și 28 septembrie, 5 și 12 octombrie 1951; reeditat (cu modificări care aici au fost anulate) în *Hebrew University Garland*, Norman Bentwich (coord.), Constellation Books, Londra, 1952.

„Chaim Weizmann, conducătorul": ca „Men Who Lead" în *Jerusalem Post*, 2 noiembrie 1954; reeditat ca „The Anatomy of Leadership" în *Jewish Frontier* 21 nr. 12, decembrie 1954.

„Căutarea statutului": expunere nepublicată până acum (ultima dintr-o serie de patru) difuzată de European Service de la BBC pe 20 iulie 1959, bazat în mare parte pe *Two Concepts of Liberty*, discursul inau-

gural al autorului ca profesor Chichele* de teorie socială și politică la Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1958.

„Esența romantismului european": Prefața la *The Mind of the European Romantics*, H.G. Schenk, Constable, Londra, 1966; Frederick Ungar, New York, 1967; Oxford University Press, Oxford, 1979.

„Meinecke și istorismul": Prefața la *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, Friedrich Meinecke, trad. J.E. Anderson, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1972.

„Educația generală": Cuvânt înainte la *General Education: A Symposium on the Teaching of Non-Specialists*, Michael Yudkin (coord.), Allen Lane/Penguin, Harmondsworth, 1969; republicat ca „General Education" în *Oxford Review of Education* 1 (1975).

În unele cazuri este relevant să avem în minte datele publicării din această listă, deoarece câteva dintre texte au, pe alocuri, semne că au fost scrise de câtăva vreme: mai ales faptul că, în afară de primul, toate eseurile sunt dinainte de prăbușirea Uniunii Sovietice, din care autorul a plecat în 1920 și pe care a vizitat-o în 1945-1946 și în 1956; iar cele două eseuri despre Israel au fost scrise la trei-patru ani de la crearea acestui stat în 1948. N-am încercat să elimin aceste semne (nici măcar acolo unde ar fi fost posibil)[1]. La început am vrut să pun data primei publicări fie la începutul, fie la sfârșitul fiecărui eseu, dar m-am răzgândit, în principal deoarece o mare parte din text, și multe eseuri întregi, au acea calitate relativ atemporală caracteristică celei mai mari părți a operei lui Berlin, și nu am vrut să impietez asupra ei dând o importanță nemeritată unor informații care

---

* Posturi de profesor la Universitatea Oxford înființate în cinstea lui Henry Chichele (ortografiat si Chicheley sau Checeley), Arhiepiscop de Canterbury și fondatorul lui All Saint College, Oxford. (*N.t.*)

1. Totuși (ca și în volumele precedente), am decupat sau adaptat câteva pasaje care, cu toate că sunt adecvate contextelor originale ale textelor în care apar, ar fi distras disproporționat de mult atenția dacă ar fi fost lăsate aici ca atare.

rareori sunt cruciale. Dar am adăugat o notă atunci când părea util să se atragă atenția asupra datei relevante *in situ*.

Trebuie să consemnez, ca întotdeauna, recunoștința mea față de specialiștii care m-au ajutat la depistarea surselor citatelor lui Berlin (celor mai multe dintre ele). În cazul acestui volum le sunt îndatorat în primul rând următorilor: Linda Armstrong, Adrew Fairbairn, Aileen Kelly, Hartmut Pogge von Strandmann și Helen Rappaport. Le sunt recunoscător celor care îmi vor spune despre surse pe care nu le-am identificat. Roger Hausheer a fost din nou un izvor neprețuit de sfaturi și m-a ajutat în multe feluri, nu în ultimul rând prin sugestia unei ordini de așezare firească a lucrărilor pe care le-am selectat. În rest, le sunt îndatorat, ca și până acum, binefăcătorilor mei și răbdătorului și ospitalierului Colegiu de la Oxford fondat de Berlin. Această datorie, substanțială și din ce în ce mai mare, o semnalez prin dedicația dată din toată inima care apare pe o pagină precedentă.

HENRY HARDY
Wolfson College, Oxford
septembrie 1999

Notă la ediția broșată

În această ediție am corectat câteva mici greșeli care au ieșit la iveală la prima apariție a acestei cărți.

De asemenea, acum pot să dau o sursă mai exactă pentru „eroare interesată" decât cea oferită la pagina 189 de mai jos, nota 1. Pare mai probabil ca I.B. să fi luat această expresie dintr-un pasaj din *Système de la nature* a lui Holbach, tradus excesiv de liber. În partea 1, capitolul 1, „De la nature", Holbach scrie: *„recourons à nos sens, que l'on nous a faussement fait regarder comme suspects"*. În traducerea sa din 1820, Samuel Wilkinson redă pasajul astfel: *„let us recover our senses, which interested error has taught us to suspect"*. H.D. Robinson împrumută invenția lui Wilkinson în versiunea sa din 1868: *„let us fall back on our senses, which errour, interested errour, has taught us to suspect"*.

Oricât de creativă ar fi această transpunere în engleză, sentimentul este întru totul holbachian, așa cum arată nota de la pagina 189.

Îi sunt recunoscător lui Roger Hausheer pentru că m-a pus pe urma acestei expresii pe care nu o dibuisem până acum – una dintre cele pe care le adora Berlin.

I. Filozofia la Oxford înaintea celui de-al Doilea Război Mondial

Interesul meu față de problemele filozofice a început când eram student la Oxford, la sfârșitul anilor '20 și începutul anilor '30, deoarece filozofia era o parte a cursului pe care îl urmau în acea vreme foarte mulți studenți de la Oxford. Ca urmare a interesului persistent pe care l-am arătat față de acest domeniu, în 1932 am fost numit profesor de filozofie, și vederile mele din acea vreme erau, firește, influențate de genul de discuții pe care filozofii contemporani cu mine le purtau la Oxford. Existau multe alte probleme filozofice, dar s-a întâmplat ca subiectele pe care ne concentram, colegii mei și cu mine, să fie roadele unei reveniri la empirism care începuse să domine filozofia britanică înainte de Primul Război Mondial, în principal sub influența a doi celebri filozofi de la Cambridge, G.E. Moore și Bertrand Russell.

Verificaționismul

Primul subiect asupra căruia ne-am concentrat atenția la mijlocul și spre sfârșitul anilor '30 a fost natura sensului – relația lui cu adevărul și falsul, cunoașterea și opinia și, mai ales, verificarea sensului în termenii posibilității de verificare a enunțurilor

în care este exprimat. Impulsul către acest subiect a venit de la membrii Şcolii de la Viena, ei înşişi discipolii lui Russell şi influenţaţi în mare măsură de gânditori cum sunt Carnap, Wittgenstein şi Schlick. Concepţia la modă era că sensul unui enunţ reprezintă felul în care el este verificabil – că, dacă nu există o modalitate de a verifica ceea ce se spune, un enunţ nu poate fi adevărat sau fals, nu este real şi, prin urmare, este fie lipsit de sens, fie un caz de altă folosire a limbajului, ca în comenzi sau în expresii ale dorinţei, sau în literatura de imaginaţie, sau în alte forme de exprimare care nu-şi revendică adevărul empiric.

Am fost influenţat de această şcoală în sensul de a fi absorbit în problemele şi teoriile pe care le-a generat, dar n-am devenit niciodată cu adevărat un discipol. Am crezut întotdeauna că afirmaţiile care pot fi adevărate sau false, sau plauzibile, sau îndoielnice, sau interesante, chiar dacă se raportează cu adevărat la lume aşa cum este ea concepută empiric (şi eu n-am conceput niciodată lumea în vreun alt fel, de atunci până în ziua de azi), totuşi nu este obligatoriu să poată fi verificate pe baza unui simplu criteriu zdrobitor, aşa cum afirmau cei din Şcoala de la Viena şi urmaşii lor, adepţii pozitivismului logic. De la început mi s-a părut că enunţurile generale nu pot fi verificate în acest fel. Afirmaţiile, indiferent dacă sunt de uz curent sau din ştiinţele naturii (care erau idealul Şcolii de la Viena), pot să aibă sens deplin şi fără să fie strict verificabile. Dacă zic „Toate lebedele sunt albe", n-am cum să fiu sigur că ştiu acest lucru despre toate lebedele care există, sau că numărul lebedelor s-ar putea să nu fie infinit; fără îndoială, o lebădă neagră contrazice această generalizare, însă verificarea ei reală în sensul deplin îmi pare imposibilă; şi totuşi, ar fi absurd să spun că nu are sens. Acelaşi lucru este valabil în privinţa enunţurilor ipotetice, şi în măsură şi mai mare în privinţa celor ipotetice neîmplinite, despre care ar fi de-a dreptul paradoxal să susţii că se poate dovedi caracterul

lor adevărat sau fals pe baza observației empirice; și totuși, este limpede că au sens.

M-am gândit la foarte multe afirmații de acest fel, care aveau în mod clar un înțeles în sensul deplin a cuvântului, dar al căror înțeles nu se potrivea cu criteriul îngust propus, cel al observației empirice directe – lumea simțurilor. Ca urmare, cu toate că am participat activ la aceste discuții (de fapt, ceea ce a primit mai târziu numele de Filozofia de la Oxford a început în apartamentul meu, seara, la întâlniri la care participau filozofi ajunși apoi celebri ca A.J. Ayer, J.L. Austin și Stuart Hampshire, influențați, așa cum erau cu toții, de empirismul de la Oxford și, într-o oarecare măsură, de realismul de la Oxford – cu alte cuvinte, credința că lumea exterioară este independentă de observatorii umani), am rămas eretic, însă unul prietenos. Nu m-am despărțit niciodată de concepțiile pe care le aveam pe atunci, și cred și acum că, deși numai experiența empirică poate fi exprimată în cuvinte – că nu există altă realitate –, posibilitatea de verificare nu este singurul, și nici măcar cel mai plauzibil, criteriu al cunoașterii, credințelor sau ipotezelor. Această credință m-a însoțit toată viața și a nuanțat tot ce am gândit.

Alt subiect pe care l-am oferit atenției tinerilor mei colegi a fost statutul unor enunțuri precum „Acest roz (nuanța) este mai asemănător cu acest stacojiu decât cu acest negru". Dacă este generalizat, e limpede că este un adevăr pe care nici o experiență n-are cum să-l contrazică – fiind fixată relația dintre culorile vizibile. În același timp, despre enunțul general nu se poate spune că este aprioric, deoarece nu decurge în mod abstract din vreo definiție și, prin urmare, nu ține de disciplinele abstracte ale logicii sau matematicii, singurele de care țin enunțurile apriorice, considerate pe atunci tautologii. Așa încât am găsit un adevăr universal în sfera empirică. Care sunt definițiile lui „roz" și „stacojiu" etc.? Nu au. Culorile pot fi recunoscute doar privindu-le, așa încât definițiile lor sunt clasificate ca evidente, și din astfel de

definiții nu decurge nimic logic. Aceasta se apropia de vechea problemă a judecăților sintetice a priori ale lui Kant, și am discutat luni în șir acest lucru și analogele lui. Eram convins că enunțul meu este un adevăr, dacă nu strict aprioric, cel puțin de la sine înțeles, și că opusul lui nu este inteligibil. Nu știu dacă mai târziu colegii mei au discutat iar această chestiune, dar subiectul a intrat în mod oficial în discuțiile noastre de atunci. Corespundea cu o concepție a lui Russell cuprinsă într-o lucrare cu titlul *The Limits of Empiricism*.

Fenomenalismul

Celălalt subiect discutat de contemporanii mei a fost fenomenalismul – cu alte cuvinte, problema dacă experiența omenească se limitează la cea oferită de simțuri, așa cum spuneau filozofii britanici Berkeley și Hume (și, în unele dintre lucrările lor, Mill și Russell), sau există o realitate independentă de experiența simțurilor. Pentru unii filozofi, ca Locke și adepții lui, exista o astfel de realitate, cu toate că ea nu ne este accesibilă în mod direct – o realitate care provoacă experiențele simțurilor, singurele pe care le putem cunoaște direct. Alți filozofi susțineau că lumea exterioară este o realitate materială care poate fi percepută direct, sau, după caz, percepută eronat: poziția asta se numea realism, spre deosebire de concepția potrivit căreia lumea noastră este creată în întregime de facultățile umane – rațiune, imaginație și celelalte – numită idealism, în care eu n-am crezut niciodată. N-am crezut niciodată în adevărurile metafizice – fie ele adevăruri raționaliste, ca acelea expuse de Descartes, Spinoza, Leibniz și, în felul său foarte diferit, de Kant, sau adevărurile idealismului (obiectiv), ai căror părinți sunt Fichte, Friedrich Schelling și Hegel, care mai au și acum discipoli. Prin asta vreau să spun că adevărul și natura lumii exterioare erau subiectele la care

mă gândeam, şi despre care, într-o anumită măsură, scriam – şi unele dintre concepţiile mele despre ele au fost publicate[1].

Unul dintre fenomenele intelectuale care au avut cel mai mare impact asupra mea a fost căutarea generală de către filozofi a certitudinii absolute, a răspunsurilor care nu pot fi puse la îndoială, a siguranţei intelectuale depline. De la început mi s-a părut că este o căutare iluzorie. Indiferent cât de solide, de răspândite, de inevitabile, de „înţelese de la sine" ar părea o concluzie sau o informaţie directă, întotdeauna putem gândi că există ceva care să le modifice, sau chiar să le răstoarne, chiar dacă nu ne putem imagina pe moment ce ar putea să fie acel ceva. Şi, mai târziu, această bănuială, că mare parte din gândirea filozofică a mers pe un drum iluzoriu, a ajuns să-mi domine ideile într-o conexiune nouă şi foarte diferită.

În vreme ce mă îndeletniceam astfel cu activitatea de predare şi cu discuţiile în genul de filozofie pe care l-am schiţat mai sus, mi s-a încredinţat sarcina de a scrie o biografie a lui Karl Marx. Concepţiile filozofice ale lui Marx nu mi s-au părut niciodată deosebit de originale ori de interesante, însă studierea acestor concepţii m-a condus la cercetarea predecesorilor lui, şi în special la acei *philosophes* francezi din secolul al XVIII-lea – primii adversari organizaţi ai dogmatismului, tradiţionalismului, religiei, superstiţiei, ignoranţei, asupririi. Am început să admir sarcina măreaţă pe care şi-au asumat-o gânditorii care au creat Enciclopedia Franceză, şi efortul măreţ de a-i elibera pe oameni de întuneric – clerical, metafizic, politic şi aşa mai departe. Şi, cu toate că am ajuns, cu timpul, să mă opun unora dintre temeliile credinţelor lor comune, nu mi-am pierdut niciodată admiraţia faţă de Iluminismul acelei perioade, şi nici sentimentul solidarităţii cu el: ceea ce am ajuns să critic la el au fost, în afară de neajunsurile empirice, unele dintre consecinţele lui, atât

1. V. lucrarea autorului *Concepts and categories* (*op. cit.*, p. 9 de mai sus, nota 1).

logice, cât şi sociale; mi-am dat seama că dogmatismul lui Marx şi al adepţilor lui derivă parţial din certitudinile Iluminismului secolului al XVIII-lea.

II. Istoria ideilor şi teoria politică

În timpul celui de-al Doilea Război Mondial am fost funcţionar militar. Când m-am întors la Oxford să predau filozofie am început să cuget la două probleme principale. Una a fost monismul – teza principală a filozofiei occidentale, de la Platon până în zilele noastre –, iar cea de-a doua a fost sensul şi aplicarea noţiunii de libertate. Am dedicat mult timp fiecăreia şi ele mi-au modelat gândirea timp de mulţi ani.

Monismul

Uimiţi de succesul spectaculos al ştiinţelor naturii în secolul lor şi în cele dinainte, oameni ca Helvétius, Holbach, d'Alembert, Condillac, precum şi propagandişti geniali ca Voltaire şi Rousseau, au crezut că, în cazul în care se descoperă metoda corectă, se poate dezvălui un adevăr de tip fundamental despre viaţa socială, politică, morală şi personală – adevăr de tipul celui care a triumfat în cercetările lumii exterioare. Enciclopediştii credeau că metoda ştiinţifică este singura cheie a acestei cunoaşteri; Rousseau şi ceilalţi credeau în adevărurile eterne descoperite prin metode introspective. Dar, cu toate deosebirile dintre ei, aparţineau unei generaţii care era convinsă că este pe cale să rezolve toate problemele ce-au frământat omenirea încă de la începuturile ei.

Această convingere se sprijină pe o teză mai amplă: şi anume, că la toate întrebările adevărate trebuie să existe un răspuns adevărat, şi numai unul, toate celelalte răspunsuri fiind false, altfel

întrebările nu ar putea fi întrebări autentice. Trebuie să existe un drum care îi duce pe cei ce gândesc limpede către răspunsurile corecte la aceste întrebări, în lumile morală, socială şi politică în aceeaşi măsură ca în cea a ştiinţelor naturii, indiferent dacă metoda este sau nu aceeaşi; şi după ce se pun laolaltă toate răspunsurile corecte la cele mai acute întrebări morale, sociale şi politice care preocupă (ori ar trebui să preocupe) omenirea, rezultatul va reprezenta răspunsul suprem la toate problemele existenţei. Desigur, s-ar putea să nu ajungem niciodată la aceste răspunsuri: s-ar putea ca oamenii să fie prea tulburaţi de propriile emoţii, sau prea proşti, sau prea lipsiţi de noroc ca să poată ajunge la ele; s-ar putea ca răspunsurile să fie prea grele, s-ar putea să lipsească mijloacele, tehnicile să fie prea greu de descoperit; dar, oricum ar fi, dacă întrebările sunt autentice, răspunsurile trebuie să existe. Dacă nu ştim noi, s-ar putea ca urmaşii noştri să ştie; ori poate că ştiau înţelepţii din Antichitate; şi dacă ei nu ştiau, poate că ştia Adam, în Grădina Raiului; iar dacă nu ştia el, trebuie să ştie îngerii; şi chiar dacă ei nu ştiu, Dumnezeu trebuie să ştie – răspunsurile trebuie să existe.

Dacă se descoperă răspunsurile la întrebările sociale, morale şi politice, atunci, ştiind că ele sunt ceea ce sunt – adevărul –, oamenii nu pot să nu le urmeze, căci n-ar fi ispitiţi să facă altfel. Aşa încât poate fi concepută o viaţă perfectă. Poate că nu se poate ajunge la ea, însă, în principiu, trebuie să se poată forma această concepţie – de fapt, trebuie să credem, în principiu, în posibilitatea de a descoperi singurele răspunsuri adevărate la marile întrebări.

Este sigur că acest crez nu s-a limitat la gânditorii iluminişti, chiar dacă metodele recomandate de alţii sunt diferite. Platon credea că matematica este calea către adevăr, Aristotel credea că s-ar putea să fie biologia; evreii şi creştinii căutau răspunsurile în cărţile sfinte, în cele spuse de învăţătorii cu inspiraţie divină şi în viziunile misticilor; alţii credeau că metodele de laborator

şi matematice ar putea rezolva lucrurile; iar alţii credeau, ca Rousseau, că numai sufletul omenesc nevinovat, copilul care nu este corupt, simplul ţăran poate să cunoască adevărul – mai bine decât membrii corupţi ai societăţilor ruinate de civilizaţie. Dar lucrul cu care erau cu toţii de acord, aşa cum au fost urmaşii lor, după Revoluţia Franceză, care au presupus, poate, că adevărul este mai greu de obţinut decât crezuseră predecesorii lor mai naivi şi mai optimişti[1], era faptul că legile dezvoltării istorice pot fi descoperite (şi de atunci încoace au şi fost), că toate răspunsurile la întrebările despre felul în care trebuie să trăieşti şi despre ce trebuie să faci – morala, viaţa socială, organizarea politică, relaţiile personale – pot să fie organizate în lumina adevărurilor descoperite prin metodele corecte, oricare ar fi ele.

Aceasta este *philosophia perennis* – ceea ce au crezut oamenii, gânditorii, de la presocratici până la toţi reformatorii şi revoluţionarii din vremea noastră. Este credinţa esenţială pe care se reazemă gândirea omenească de două milenii încoace. Căci dacă nu există răspunsuri adevărate la întrebări, cum se poate ajunge la cunoaştere în vreun domeniu? Acesta a fost miezul gândirii europene raţionale, şi, de fapt, spirituale, timp de multe epoci. Chiar dacă oamenii se deosebesc atât de mult, chiar dacă se deosebesc culturile, dacă se deosebesc vederile morale şi politice; chiar dacă există o imensă varietate de doctrine, religii, morale, idei – totuşi, undeva trebuie să existe un răspuns adevărat la cele mai acute întrebări care frământă omenirea.

Habar n-am de ce am fost întotdeauna sceptic faţă de această credinţă aproape universală, dar am fost. Poate fi o chestiune de temperament, dar asta e.

---

1. Fourier, precursor al socialiştilor, şi Saint-Simon credeau într-o societate organizată în mod ştiinţific. Pentru Saint-Simon ea urma să fie condusă de bancheri şi de oamenii de ştiinţă şi inspirată de artişti şi poeţi. Urmaşii lor au fost socialiştii francezi – Cabet, Pecqueur, Louis Blanc şi teroristul Blanqui şi, în cele din urmă, Marx şi Engels şi adepţii lor.

Giambattista Vico

Ceea ce m-a izbit la început a fost descoperirea lucrărilor unui gânditor italian din secolul al XVIII-lea, Giambattista Vico. A fost primul filozof care, după părerea mea, a conceput ideea de culturi. Vico voia să înțeleagă natura cunoașterii istorice, a istoriei înseși: era foarte bine să te sprijini pe științele naturii câtă vreme era vorba despre lumea exterioară, însă tot ce ne puteau oferi ele era descrierea comportamentului pietrelor, meselor, stelelor sau moleculelor. Când ne gândim la trecut, ajungem dincolo de comportament; vrem să înțelegem cum au trăit oamenii, și aceasta înseamnă să le cunoaștem motivațiile, temerile și speranțele și ambițiile și iubirile și urile – cui se rugau, cum se exprimau prin poezie, arte, religie. Putem face acest lucru deoarece noi înșine suntem oameni și aceștia sunt termenii în care ne cunoaștem viața interioară. Știm cum se comportă o piatră sau o masă, deoarece le observăm și facem presupuneri și le verificăm; dar nu știm de ce o piatră vrea să fie așa cum este – de fapt, credem că ea nu are capacitatea de a dori, sau alt tip de conștiință. Dar știm de ce suntem ceea ce suntem, ce anume căutăm, ce anume ne frustrează, ce anume ne exprimă sentimentele și credințele cele mai profunde; știm mai mult despre noi înșine decât vom ști vreodată despre pietre sau torente.

A cunoaște cu adevărat înseamnă să cunoști motivul pentru care lucrurile sunt așa cum sunt, nu numai ceea ce sunt; și cu cât ne ocupăm mai mult de acest lucru, cu atât ne dăm mai bine seama că întrebările puse de grecii homerici se deosebesc de întrebările puse de romani, că întrebările puse de romani se deosebesc de cele puse în Evul Mediu creștin, sau în cultura științifică a secolului al XVII-lea, sau în zilele lui Vico, în secolul al XVIII-lea. Întrebările sunt diferite, răspunsurile sunt diferite, aspirațiile sunt diferite; se deosebesc folosirea limbii, simbolurile; iar răspunsurile la o serie de întrebări nu dau răspuns la întrebările

din altă cultură, nu se prea potrivesc cu ele. Desigur, Vico era romano-catolic evlavios, şi credea că numai Biserica poate să ofere răspunsurile. În orice caz, asta nu l-a împiedicat să formuleze ideea originală că există deosebiri între culturi, că ceea ce este important pentru un grec din secolul al V-lea este foarte diferit de ceea ce este important pentru o piele-roşie, sau un chinez, sau un savant dintr-un laborator din secolul al XVIII-lea; şi, prin urmare, perspectivele lor sunt diferite, şi nu există răspunsuri universale la toate întrebările lor. Desigur, există o natură umană comună, altfel oamenii unei epoci n-ar putea să înţeleagă literatura sau arta alteia, sau, mai presus de toate, legile ei, despre care Vico, fiind jurist, ştia cele mai multe lucruri. Dar aceasta nu împiedică existenţa unei mari varietăţi de experienţe culturale, aşa încât activitatea de un fel era pertinentă pentru activitatea de un alt fel din cadrul aceleiaşi culturi, însă nu avea legături la fel de strânse cu activitatea paralelă dintr-o altă cultură.

J.G. Herder

Apoi am citit opera unui gânditor mult mai pertinent, şi anume filozoful şi poetul german Johann Gottfried Herder. Herder nu a fost primul (profesorul său, Johann Georg Hamann, a avut această onoare) care a negat doctrina contemporanilor săi francezi potrivit căreia există adevăruri universale, atemporale, indubitabile, valabile pentru toţi oamenii, de pretutindeni, din toate timpurile; şi că diferenţele se datorează doar erorii şi iluziei, căci adevărul este unul şi universal – *„quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"*[1]. Herder credea că diferite culturi dau răspunsuri diferite la întrebările lor esenţiale. Era mai interesat de disciplinele umaniste, de viaţa spiritului, decât de lumea exterioară; şi a dobândit convingerea că ceea ce este

1. „Ceea ce este crezut pretutindeni, întotdeauna, de toată lumea", Vincent de Lèrins, *Commonitorium*, 2. 3.

adevărat pentru un portughez nu este neapărat adevărat pentru un persan. Montesquieu începuse să spună acest tip de lucruri, dar chiar şi el, care credea că oamenii sunt modelaţi de mediul înconjurător, de ceea ce el numea „climat", era în cele din urmă universalist – credea că adevărurile esenţiale sunt eterne, chiar dacă răspunsurile la întrebările locale şi efemere pot să fie diferite. Herder a arătat că fiecare cultură îşi are propriul „centru de greutate"[1]; fiecare cultură îşi are propriile puncte de referinţă; nu există vreun motiv pentru care aceste culturi să se lupte între ele – toleranţa universală trebuie să fie posibilă –, însă unificarea însemna distrugere. Nimic nu este mai rău decât imperialismul. Roma, care a strivit civilizaţiile originare din Asia Mică pentru a crea o cultură romană uniformă a săvârşit o crimă. Lumea este o grădină mare în care cresc flori şi ierburi diferite, fiecare în felul său, fiecare cu propriile pretenţii şi drepturi şi trecut şi viitor. De unde rezultă că, indiferent ce ar avea în comun oamenii – şi, desigur, din nou, există într-o anumită măsură o natură comună –, nu există răspunsuri adevărate în mod universal, la fel de valabile pentru o cultură ca şi pentru alta.

Herder este părintele naţionalismului cultural. Nu este naţionalist politic (acel tip de naţionalism încă nu apăruse în vremea lui), dar credea în independenţa culturilor şi în nevoia de a o păstra pe fiecare în unicitatea ei. Credea că dorinţa de a aparţine unei culturi, lucrul care unea un grup sau o provincie sau o naţiune, era o nevoie omenească elementară, la fel de profundă ca nevoia de hrană, sau de băutură, sau de libertate; şi că această nevoie de a aparţine unei comunităţi în care înţelegi ce spun ceilalţi, în care te poţi mişca liber, în care ai legături atât emoţionale, cât şi economice, sociale şi politice, este baza vieţii omeneşti mature, dezvoltate. Herder nu a fost relativist, cu toate că adesea este descris aşa: credea că există scopuri omeneşti şi reguli

1. *Herder's sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, Berlin, 1877-1913, vol. 5, p. 509.

de comportament elementare, dar că ele au luat forme cu totul diferite în culturi diferite şi, în consecinţă, chiar dacă pot să existe analogii, asemănări, care fac ca o anumită cultură să fie inteligibilă pentru alta, culturile nu trebuie să fie confundate între ele – omenirea nu este unică, ci multiplă, iar răspunsurile la întrebări sunt numeroase, cu toate că s-ar putea să existe în toate o esenţă care să fie unică.

Romantismul şi odraslele sale

Această idee a fost dezvoltată de romantici, care au spus ceva cu totul nou şi tulburător: idealurile nu sunt adevăruri obiective scrise în ceruri şi pe care oamenii trebuie să le înţeleagă, să le copieze, să le pună în practică. Valorile nu sunt găsite, ci făurite; nu descoperite, ci produse – acesta este un lucru pe care cu siguranţă îl credeau unii dintre romanticii germani, spre deosebire de tendinţa de universalizare a francezilor superficiali. Conta unicitatea. Un poet german scrie poezie în germană, într-o limbă pe care în procesul scrierii o creează, într-o oarecare măsură: nu este un simplu om care scrie în limba germană. Artistul german este un creator de picturi, poezii, dansuri germane – şi lucrurile stau la fel în celelalte culturi. Un gânditor rus, Alexander Herzen, a întrebat cândva: „Unde se află cântecul înainte de a fi cântat?"[1] Chiar, unde? „Nicăieri", sună răspunsul – se creează cântecul prin cântarea lui, prin compunerea lui. Tot aşa, şi viaţa este creată de cei care o trăiesc, pas cu pas. Aceasta este o interpretare estetică a moralei şi vieţii, nu o aplicare a unor modele eterne. Creaţia este totul.

De aici au răsărit tot soiul de curente – anarhism, romantism, naţionalism, fascism, cultul eroilor. Îmi creez propriile

1. V. A.I. Herzen, *Sobranie socinenii v tridsiati tomah*, Moscova, 1954-1966 [mai departe SS], vol. 6, pp. 33 şi 335. Referirile ulterioare la această ediţie se fac conform volumului şi paginii, cum ar fi: SS vi 33.

valori, poate că nu în mod conştient: şi apoi, cine este „eu"? Pentru romanticii byronieni, „eu" este de fapt un individ, marginalul, aventurierul, proscrisul, cel care sfidează societatea şi valorile acceptate şi le urmează pe cele proprii – poate că spre pieirea sa, dar aşa e mai bine decât să se conformeze, să fie înrobit de mediocritate. Însă pentru alţi gânditori, „eu" devine ceva mult mai metafizic. Este un colectiv – o naţiune, o Biserică, un partid, o clasă, un edificiu în care eu nu sunt decât o piatră, un organism în care eu nu sunt decât o părticică vie. *El* este creatorul; eu contez doar câtă vreme aparţin mişcării, rasei, naţiunii, clasei, Bisericii; nu am însemnătate ca individ real în această superpersoană de care viaţa mea este legată în mod organic. De aici se trage naţionalismul german: fac un lucru nu pentru că este bine, sau drept, sau pentru că îmi place – îl fac pentru că sunt german şi acesta este modul de a trăi german. La fel şi existenţialismul modern – îl fac pentru că mă angajez în această formă de existenţă. Nimic nu mă sileşte; nu-l fac pentru că este un ordin obiectiv căruia mă supun, ori din cauza regulilor universale la care trebuie să ader; îl fac pentru că îmi creez propria viaţă când îl fac; fiind ceea ce sunt, îi dau o direcţie şi sunt răspunzător pentru ea. Negarea valorilor universale, acest accent pus pe faptul că eşti, mai presus de toate, un element dintr-un super-sine, şi loial lui, este un moment periculos din istoria europeană, şi a dus în mare măsură la tot ce a fost distructiv şi sinistru în vremurile moderne; aici a început, în cugetările şi teoriile politice ale primilor romantici germani şi ale discipolilor lor din Franţa şi din alte părţi[1].

1. Pentru romantici, nucleele activităţii istorice dotate cu o mişcare proprie – făcând salturi înainte, cum spuneau ei – reprezentau o idee fundamental subiectivă. Ele erau entităţi arbitrare – fie personaje byroniene, cumva satanice, aflate în război cu societatea, fie eroi după care se modelează grupuri de adepţi (tâlhari, în cazul piesei lui Schiller) ori naţiuni întregi (Licurg, Moise – ctitori de naţiuni atât de admiraţi de

N-am acceptat niciodată, nici măcar pentru o clipă, ideea acestor super-euri, dar le-am recunoscut importanța în gândirea și acțiunea moderne. Lozinci ca „Nu eu, ci Partidul", „Nu eu, ci Biserica", „Indiferent dacă țara mea are sau nu dreptate, e țara mea" au pricinuit credinței principale a gândirii omenești pe care am schițat-o mai sus – că adevărul este universal, etern, pentru toți oamenii întotdeauna – o rană care nu s-a mai vindecat. Omenirea nu ca obiect, ci ca subiect, un spirit aflat mereu în mișcare, care se creează pe sine și se mișcă de la sine, o dramă în multe acte compusă de el însuși și care, după părerea lui Marx, se va încheia cu un soi de perfecțiune – toate acestea au izvorât din revoluția romantică. Chiar dacă resping această imensă interpretare metafizică a vieții omenești *in toto* – rămân empirist, și știu doar ceea ce pot trăi, sau cred că pot trăi, și nu încep să cred în entități supra-individuale –, recunosc că a avut un anumit impact asupra mea, în felul următor.

Pluralismul

Am ajuns la concluzia că există mai multe idealuri, așa cum există mai multe culturi și temperamente. Nu sunt relativist; nu zic „Îmi place cafeaua cu lapte și ție îți place fără; eu prefer bunătatea și tu preferi lagărele de concentrare" – fiecare dintre

---

Machiavelli, cu care există unele paralele moderne) – care creau în concordanță cu tipare inventate în deplină libertate. Acestei concepții i s-au opus ferm gânditori ca Hegel și Marx, care spuneau, fiecare în felul său, că progresul trebuie să se conformeze legilor de fier ale dezvoltării istorice – fie ea dezvoltare materială, ca la Marx, sau spirituală, ca la Hegel. Doar așa se poate ajunge la eliberarea forțelor omenești de imboldurile iraționale și se poate instaura o domnie a dreptății depline, libertății, virtuții, fericirii și împlinirii armonioase a sinelui. Această idee a progresului inexorabil este moștenită de la tradiția iudeo-creștină, dar fără noțiunile de voință divină impenetrabilă sau de Judecată de Apoi a omenirii – despărțirea oilor cuminți de caprele necuminți – care se face după moarte.

noi are propriile valori, care nu pot fi depăşite sau integrate. Cred că asta e fals. Dar cred că există mai multe valori pe care omul le poate căuta, şi le caută, iar aceste valori sunt diferite. Nu sunt nenumărate: numărul valorilor omeneşti, al valorilor pe care le pot căuta păstrându-mi asemănarea cu oamenii, caracterul omenesc, este finit – să spunem 74, sau poate 122, sau 26, dar finit, oricare ar fi el. Iar diferenţa aici este că dacă un om caută una dintre aceste valori, eu, care nu o caut, pot să ştiu de ce el o caută sau cum ar fi, în condiţiile lui, dacă eu aş fi îndemnat s-o caut. De aici decurge posibilitatea înţelegerii omului.

Cred că aceste valori sunt obiective – adică natura lor, căutarea lor fac parte din ceea ce înseamnă a fi om, şi acesta este un fapt obiectiv. Faptul că bărbaţii sunt bărbaţi şi femeile sunt femei, şi nu câini, pisici, mese ori scaune, este un fapt obiectiv; şi o parte din acest fapt obiectiv este că există anumite valori, şi numai acele valori, pe care oamenii, rămânând oameni, le pot căuta. Dacă sunt un bărbat sau o femeie cu destulă imaginaţie (de asta *am* nevoie), pot intra într-un sistem de valori care nu este al meu, dar care este, totuşi, ceva despre care pot să-mi închipui că este căutat de oameni câtă vreme rămân oameni, câtă vreme rămân făpturi cu care pot să comunic, cu care am unele valori comune – căci toate fiinţele omeneşti trebuie să aibă unele valori comune, altfel încetează să mai fie umane, precum şi unele valori diferite, altfel încetează să fie diferite între ele, aşa cum sunt de fapt.

Iată de ce pluralismul nu este relativism – acele valori multiple sunt obiective, fac parte din esenţa umanităţii, nu sunt creaţii arbitrare ale capriciilor subiective ale oamenilor. Cu toate acestea, firesc, dacă eu caut un anumit set de valori s-ar putea să detest alt set şi să cred că este vătămător pentru singura formă de viaţă pe care pot s-o trăiesc sau s-o tolerez, pentru mine şi pentru alţii; în acest caz aş putea să-l atac, aş putea chiar – în cazuri extreme – să pornesc un război împotriva lui. Dar continui să-l

recunosc ca un obiect al căutării omeneşti. Consider că valorile naziştilor sunt detestabile, dar pot să înţeleg cum cineva, dacă există suficientă dezinformare şi suficiente credinţe false despre realitate, poate ajunge să creadă că ei sunt singura salvare. Desigur, trebuie să fie combătuţi, la nevoie prin război, dar nu-i consider pe naziști, aşa cum fac unii, literalmente cazuri patologice sau smintiţi, cred doar că greşesc grav, că se înşală cu totul în privinţa faptelor – de exemplu, când cred că unele fiinţe sunt subumane, sau că rasa este esenţială, sau că numai rasele nordice sunt cu adevărat creatoare etc. Îmi dau seama că, dacă educaţia e greşită, dacă iluziile şi erorile sunt suficient de răspândite, oamenii pot, rămânând oameni, să creadă aşa ceva şi să săvârşească crime de nedescris.

Dacă pluralismul este o concepţie validă şi dacă respectul dintre sisteme de valori care nu sunt obligatoriu ostile unul altuia este posibil, rezultă toleranţa şi consecinţele ei liberale, aşa cum nu rezultă nici din monism (doar un set de valori este adevărat, toate celelalte sunt false), nici din relativism (valorile mele sunt ale mele, ale tale sunt ale tale, şi dacă se ciocnesc cap în cap n-ai ce-i face, nici unul din noi nu poate pretinde că are dreptate). Pluralismul meu politic rezultă din lectura lui Vico şi Herder, şi din cunoaşterea rădăcinilor romantismului, care, în forma sa prea violentă, patologică, a mers prea departe în privinţa toleranţei omeneşti.

Tot aşa şi naţionalismul: sentimentul apartenenţei la o naţiune îmi pare foarte firesc şi nu poate fi condamnat în sine, nici măcar criticat. Însă, în starea sa înflăcărată – neamul meu e mai bun decât al tău, eu ştiu cum trebuie să fie modelată lumea şi tu trebuie să te supui, pentru că îmi eşti inferior, pentru că neamul meu e în vârf şi al tău hăt departe sub mine şi trebuie să se ofere ca materie neamului meu, care este singurul neam îndreptăţit să creeze cea mai bună lume cu putinţă –, este o formă de extremism patologic care poate să ducă, şi a dus, la

orori de neînchipuit, şi este total incompatibil cu genul de pluralism pe care am încercat să-l descriu.

Ar fi interesant să remarcăm, în treacăt, că anumite valori pe care le acceptăm în lumea noastră au fost create de primii romantici, nu au existat înainte: de exemplu, ideea că varietatea este un lucru bun, că o societate în care există multe opinii, iar cei care le susţin sunt toleranţi unii faţă de alţii, este mai bună decât una monolitică în care o opinie este obligatorie pentru toată lumea. Nimeni înainte de secolul al XVIII-lea n-ar fi acceptat acest lucru: adevărul era unul singur şi ideea de varietate îi era potrivnică. De asemenea, ideea de sinceritate, înţeleasă ca valoare, este ceva nou. Întotdeauna s-a socotit că e drept să fii martirul adevărului, dar numai al adevărului: musulmanii care au murit pentru Islam erau biete fiinţe smintite, înşelate, care au murit pentru absurdităţi; la fel, pentru catolici, au fost protestanţii şi evreii şi păgânii; iar faptul că au crezut sincer nu i-a făcut să apară mai buni – important era să ai dreptate. În descoperirea adevărului, ca în oricare alt aspect al vieţii, important era succesul, nu motivul. Dacă un om îţi spune că el crede că doi ori doi fac şaptesprezece, şi cineva zice: „Ştii, n-o face ca să te scoată din sărite, n-o face pentru că vrea să se dea mare ori pentru că a fost plătit s-o spună – chiar crede, e sincer în credinţa lui", vei zice: „Asta nu schimbă nimic, omul vorbeşte aiurea". Asta făceau protestanţii din punctul de vedere al catolicilor, şi invers. Cu cât erau mai sinceri, cu atât erau mai primejdioşi; sinceritatea nu a primit bile albe până ce ideea că există mai mult de un răspuns la o întrebare – adică, pluralismul – nu a devenit mai răspândită. Aceasta a făcut ca valoarea să fie aşezată mai degrabă pe motive decât pe consecinţe, mai degrabă pe sinceritate decât pe succes.

Duşmanul pluralismului este monismul – vechea credinţă că există o singură armonie a adevărurilor în care, dacă este autentică, în cele din urmă trebuie să se încadreze totul. Consecinţa

acestei credințe (care este diferită de ceea ce Karl Popper numea esențialism – considerându-l rădăcina tuturor relelor –, dar înrudită cu el) este că cei care știu trebuie să-i conducă pe cei care nu știu. Cei care cunosc răspunsurile la unele dintre marile probleme ale omenirii trebuie să fie ascultați, căci numai ei știu cum trebuie să fie organizată societatea, cum trebuie să fie trăită viața individuală, cum trebuie să se dezvolte cultura. Aceasta este vechea credință platonică în filozofii-regi, care erau îndreptățiți să le poruncească celorlalți. Au existat întotdeauna gânditori care au susținut că, dacă oamenii de știință sau persoanele cu pregătire științifică ar putea să fie puse la cârma lucrurilor, lumea ar fi îmbunătățită enorm. La aceasta eu am de spus că n-a existat vreodată o scuză mai bună, sau chiar un motiv mai bun, pentru un despotism nemărginit din partea unei elite care jefuiește majoritatea de libertățile ei esențiale.

Cineva remarca odată că în zilele de demult bărbații și femeile erau sacrificați unui șir de zei; în locul acestora epoca modernă a pus idoli noi: „-ismele". A provoca durere, a ucide, a tortura sunt în general lucruri condamnate, pe drept cuvânt; însă dacă ele sunt făcute nu în interesul meu personal, ci pentru un „-ism" – socialism, naționalism, fascism, comunism, o credință religioasă fanatică, sau progres, sau îndeplinirea legilor istoriei –, atunci sunt în ordine. Cei mai mulți revoluționari cred, pe ascuns sau pe față, că pentru a crea lumea ideală trebuie să spargi ouă, altfel n-ai cum să faci omletă. E sigur că ouăle sunt sparte – niciodată mai violent sau mai ubicuu decât în vremurile noastre –, dar omleta e departe, se pierde în zare. Acesta este unul dintre corolarele monismului dezlănțuit, cum îi zic eu – unii îi zic fanatism, dar monismul este la rădăcina tuturor formelor de extremism.

Libertatea

Libertatea politică este un subiect căruia i-am dedicat două conferințe în anii '50. Cea de-a doua, intitulată „Two Concepts of Liberty"[1] (Două concepte de libertate), a fost cu ocazia numirii mele ca profesor la Oxford și esența ei era deosebirea dintre două noțiuni de libertate, negativă și pozitivă. Prin libertate negativă înțeleg lipsa obstacolelor care blochează acțiunea omului. Pe lângă obstacolele create de lumea exterioară sau de legile biologice, fiziologice, psihologice care-i guvernează pe oameni, există lipsa libertății politice – subiectul principal al conferinței mele –, în care obstacolele sunt create de om, intenționat sau neintenționat. Mărimea libertății negative depinde de măsura în care sunt absente aceste obstacole create de om – de măsura în care sunt liber să urmez o cale sau alta, fără să fiu împiedicat să fac asta de către instituțiile sau disciplinele create de om, sau de către activitățile anumitor oameni.

Nu este destul să spui că libertatea negativă înseamnă doar să fac ce poftesc, căci în acest caz mă pot elibera de obstacolele din calea împlinirii dorinței pur și simplu urmând calea vechilor stoici și stârpind dorința. Dar acea cale, eliminarea treptată a dorințelor care se pot lovi de obstacole, duce în cele din urmă la lipsirea treptată a oamenilor de activitățile lor firești, de ființe vii: cu alte cuvinte, cele mai libere ființe omenești vor fi cele care sunt moarte, de vreme ce nu mai există dorințe și, prin urmare, nici obstacole. Eu mă gândeam mai degrabă la simplul număr al căilor pe care poate să pășească un om, indiferent dacă alege sau nu să o facă. Acesta este primul din cele două sensuri de bază ale libertății politice.

Unii au susținut, contrazicându-mă, că libertatea trebuie să fie o relație triadică: pot să depășesc obstacolele, sau să le

1. Ținută în 1958 și disponibilă în două culegeri de eseuri ale autorului: *Four Essays on Liberty*, Londra și New York, 1969 (trad. rom. Humanitas, 1996), și *The Proper Study of Mankind*, v. p. 9 mai sús, nota 1.

îndepărtez, sau să fiu liber de ele doar pentru a face ceva, de a fi liber să îndeplinesc un anumit act sau anumite acte. Dar eu nu accept acest lucru. Sensul de bază al lipsei de libertate este acela în care o atribuim omului aflat în închisoare, sau omului legat de un copac; acel om nu caută decât să scape de lanțuri, să evadeze din celulă, fără să vizeze neapărat o anumită activitate după ce se eliberează. În sensul mai larg, desigur, libertatea înseamnă eliberarea de regulile unei societăți sau de instituțiile ei, eliberare de cineva care are forță morală sau fizică excesivă, sau de orice închide căi de acțiune care altfel ar fi deschise. Pe aceasta o numesc „libertate față de".

Celălalt sens esențial al libertății este libertatea *de a*: dacă libertatea mea negativă este specificată prin răspunsul la întrebarea „Cât de mult sunt controlat?", întrebarea pentru al doilea sens al libertății este: „Cine mă controlează?" De vreme ce vorbim despre obstacole create de om, pot să mă întreb: „Cine determină acțiunile mele, viața mea? O fac eu, în mod liber, în orice fel aleg? Sau sunt la ordinele altei surse de control? Activitatea mea este determinată de părinți, profesori, preoți, polițiști? Sunt supus disciplinei unui sistem de legi, orânduirii capitaliste, unui proprietar de sclavi, cârmuirii (monarhică, oligarhică, democratică)? În ce sens sunt stăpân pe soarta mea? Posibilitățile mele de acțiune pot fi limitate, dar în ce fel sunt ele limitate? Cine sunt cei care îmi stau în cale, cât de multă putere pot ei să aibă?"

Acestea sunt cele două sensuri principale ale „libertății" pe care m-am apucat să le investighez. Mi-am dat seama că sunt diferite, că sunt răspunsuri la două întrebări diferite; dar, cu toate că sunt înrudite, după părerea mea nu intră în conflict – răspunsul la una din ele nu determină în mod obligatoriu răspunsul la cealaltă. Ambele libertăți sunt țeluri supreme ale oamenilor, amândouă sunt în mod necesar limitate, și ambele concepte pot fi pervertite în cursul istoriei omenirii. Libertatea

negativă poate fi interpretată ca un *laissez-faire** economic, prin care, în numele libertății, li se permite unor proprietari să distrugă viețile copiilor în mine, sau unor proprietari de fabrici să distrugă sănătatea și personalitatea muncitorilor din industrie. Dar după părerea mea tocmai aceasta era o pervertire, nu ceea ce înseamnă pentru oameni, în esență, acest concept. Tot așa, s-a spus că e bătaie de joc să-i spui unui om sărac că este deplin liber să ocupe o cameră într-un hotel de lux, cu toate că s-ar putea să nu fie în stare s-o plătească. Dar și aici avem de-a face cu o confuzie. El este cu adevărat liber să închirieze o cameră acolo, dar nu are mijloacele pentru a se folosi de această libertate. Poate că nu are mijloacele pentru că a fost împiedicat de un sistem economic creat de om să câștige mai mult decât câștigă – dar aceasta este o privare de libertatea de a câștiga bani, nu de libertatea de a închiria camera. Aceasta poate să sune a distincție pedantă, dar distincția este esențială pentru a discuta despre libertatea economică în raport cu libertatea politică.

Noțiunea de libertate pozitivă a dus din punct de vedere istoric la perversiuni și mai înspăimântătoare. Cine îmi orânduiește viața? Eu. Eu? Ignorant, confuz, târât de colo-colo de pasiuni și imbolduri neînfrânate – asta e tot ce sunt? Nu există oare în mine un sine superior, mai rațional, mai liber, în stare să înțeleagă și să domine pasiunile, ignoranța și alte defecte, la care pot să ajung doar printr-un proces de educare sau de înțelegere, un proces ce poate fi urmat doar de aceia care sunt mai înțelepți decât mine, care mă fac să fiu conștient de sinele meu mai profund, mai adevărat, mai „real", de ceea ce e mai bun în mine? Aceasta este o viziune metafizică bine-cunoscută, conform căreia pot fi cu adevărat liber și stăpân pe mine doar dacă sunt cu adevărat rațional – o credință care vine de la Platon – și, de vreme ce poate că eu însumi nu sunt suficient de rațional,

* „Nu te amesteca", „lasă lucrurile așa cum sunt". (*N.t.*)

trebuie să ascult de cei care sunt cu adevărat raționali și, prin urmare, știu ce este cel mai bine nu numai pentru ei înșiși, ci și pentru mine, și care mă pot conduce pe căi ce vor deștepta în cele din urmă adevăratul meu sine rațional și îl vor pune la conducere, acolo unde îi este cu adevărat locul. S-ar putea să mă simt încolțit – de fapt, strivit – de aceste voci ale autorității, dar aceasta este o iluzie: după ce voi fi crescut și voi fi ajuns la sinele „real", deplin matur, voi înțelege că aș fi făcut eu însumi pentru mine ceea ce a fost făcut pentru mine, dacă aș fi fost, pe când eram în starea inferioară, la fel de înțelept cum sunt respectivele voci acum.

Pe scurt, ele acționează în numele meu, în interesul sinelui meu superior, pentru controlarea sinelui meu inferior; așa încât adevărata libertate a sinelui inferior constă din supunerea deplină față de cei deștepți, de cei care cunosc adevărul, de elita înțelepților; sau poate că supunerea mea trebuie să fie față de cei care știu cum se croiește destinul omenesc – căci, dacă Marx are dreptate, atunci un partid (singurul care înțelege obiectivele raționale ale istoriei) este cel care trebuie să mă modeleze și să mă călăuzească, indiferent de calea pe care ar vrea s-o urmeze bietul meu sine empiric; și Partidul însuși trebuie să fie călăuzit de conducătorii săi care văd departe, și, în cele din urmă, de cel mai mare și mai înțelept dintre toți conducătorii.

Nu există pe lume despot care să nu poată folosi această metodă de argumentare în favoarea celei mai josnice asupriri, în numele unui sine ideal pe care caută să-l fructifice prin propriile mijloace, poate că întru câtva brutale și *prima facie* odioase (*prima facie* doar pentru sinele empiric inferior). „Inginerul sufletelor omenești", ca să folosesc expresia lui Stalin[1], știe cel

1. Stalin a folosit expresia „inginerii sufletelor omenești" într-un discurs despre rolul scriitorilor sovietici, ținut acasă la Maxim Gorki pe 26 octombrie 1932, consemnat într-un manuscris nepublicat din arhiva lui

mai bine; el face ceea ce face nu doar pentru a-i da poporului său tot ce poate, ci în numele poporului însuşi, în numele a ceea ce ar fi făcut poporul însuşi dacă ar fi ajuns la acest nivel de înţelegere istorică. Aceasta este marea pervertire de care este răspunzătoare noţiunea de libertate pozitivă: indiferent dacă tirania este a unui conducător marxist, a unui rege, a unui dictator fascist, a stăpânilor unei Biserici sau clase, sau stat de tip autoritarist, ea caută sinele „real", prizonier, din om şi îl „eliberează", aşa încât acest sine să poată ajunge la nivelul celor care dau ordinele.

Această pervertire se trage din ideea naivă că nu există decât un răspuns adevărat la fiecare întrebare: dacă ştiu răspunsul adevărat, iar tu nu-l ştii şi mă contrazici, e din pricină că eşti ignorant; dacă ai şti adevărul, în mod obligatoriu ai crede ce cred eu; dacă încerci să nu mi te supui, aceasta poate fi doar pentru că te înşeli, pentru că adevărul nu ţi-a fost dezvăluit aşa cum mi-a fost mie. Asta justifică unele dintre cele mai crunte forme de asuprire şi înrobire din istoria omenirii, şi este cu adevărat cea mai primejdioasă şi, în special în secolul nostru, cea mai violentă interpretare a noţiunii de libertate pozitivă.

Această idee a celor două feluri de libertate şi a distorsiunilor lor era pe atunci în miezul multor discuţii şi dispute din universităţile occidentale şi din alte părţi, şi continuă să fie şi în zilele noastre.

Gorki – K.L. Zelinski, „Vstrecea pisatelei s I.V. Stalinîm" („O întâlnire a scriitorilor cu I.V. Stalin") – şi publicat pentru prima oară în limba engleză în A. Kemp-Welch, *Stalin and the Literary Intelligentsia*, 1928-1939, Basingstoke şi Londra, 1991, pp. 128-131: pentru această expresie v. p. 182 (şi, pentru originalul rus, *„injeneri celoveceskih duş"*, I.V. Stalin, *Sochineniia*, Moscova, 1946-1947, vol. 13, p. 410). (*N.ed.*)

Determinismul

Cealaltă conferință a mea despre libertate s-a intitulat „Historical Inevitability"[1] (Inevitabilitatea istorică). Aici am afirmat că determinismul este o doctrină acceptată foarte pe larg, de câteva sute de ani, în rândurile filozofilor. Determinismul declară că fiecare eveniment are o cauză, din care decurge în mod inevitabil. Aceasta este temelia științelor naturii: legile naturii și toate aplicațiile lor – întregul corpus al științelor naturii – se bazează pe noțiunea de ordine eternă pe care o cercetează știința. Dar, dacă restul naturii este supus acestor legi, e cu putință ca numai omul să nu fie? Când un om presupune, așa cum fac cei mai mulți dintre oamenii obișnuiți (cu toate că nu și cei mai mulți dintre oamenii de știință și filozofi) că atunci când se ridică de pe scaun nu era obligat s-o facă, a făcut-o pentru că el a ales s-o facă, dar nu era obligat să aleagă – când presupune asta i se spune că e o iluzie, că, deși psihologii încă nu și-au isprăvit lucrarea necesară, într-o zi ea va fi isprăvită (sau, în orice caz, în principiu poate să fie) și că atunci va ști că ceea ce este și ce face el este în mod necesar așa cum este, și n-ar putea să fie altfel. Eu cred că această doctrină e falsă, dar nu încerc în acest eseu să demonstrez asta, sau să resping determinismul – de fapt, nu sunt sigur că o astfel de demonstrație sau de respingere sunt posibile. Tot ce vreau este să-mi pun două întrebări. De ce filozofii și alții cred că oamenii sunt deplin determinați? Și, dacă sunt, este acest lucru compatibil cu sentimentele și comportamentele morale normale, așa cum sunt ele înțelese de obicei?

Teza mea este că există două motive principale pentru susținerea doctrinei determinismului uman. Primul este faptul că, de vreme ce povestea științelor naturii a fost, probabil, cel mai

1. Ținută în 1953 și inclusă atât în *Four Essays on Liberty*, cât și în *The Proper Study of Mankind*.

mare succes din întreaga istorie a omenirii, pare absurdă presupunerea că numai omul nu este supus legilor naturii descoperite de savanți. (Exact asta susțineau *les philosophes* din secolul al XVIII-lea.) Firește, întrebarea nu este dacă omul e cu totul liber față de aceste legi – doar un smintit ar putea susține că omul nu depinde de structura sau mediul său biologic sau psihologic, sau de legile naturii. Singura întrebare este dacă prin asta libertatea sa e definitiv lichidată sau nu; dacă nu există vreun colțișor în care să poată acționa așa cum alege el, nefiind determinat să aleagă de cauze precedente. Poate fi un mic ungher de pe tărâmul naturii, dar, dacă acesta nu există, conștiința lui că e liber, care este, fără îndoială, universală – faptul că cei mai mulți oameni cred că, deși unele dintre acțiunile lor sunt mecanice, altele urmează liberul lor arbitru –, este o iluzie enormă, de la începuturile omenirii, încă de când Adam a mâncat mărul, cu toate că i s-a spus să n-o facă, și n-a răspuns: „N-am avut încotro, n-am făcut-o de capul meu, Eva m-a silit s-o fac".

Cel de-al doilea motiv pentru a crede în determinism este faptul că pasează unor cauze impersonale răspunderea pentru o grămadă lucruri pe care le fac oamenii și, ca atare, îi face, într-un fel, să nu poată fi învinuiți pentru ceea ce fac. Atunci când fac o greșeală, sau o nedreptate sau comit un delict, sau fac orice altceva pe care îl consider, sau alții îl consideră, un lucru rău sau regretabil, pot să zic: „Cum aș fi putut să-l evit? Așa am fost crescut", sau „Așa-i firea mea, pentru care sunt răspunzătoare legile naturii", sau „Aparțin unei societăți, sau clase, sau Biserici, sau popor în care toată lumea face lucrul ăsta și nimeni nu pare să-l condamne", sau „Am fost condiționat psihologic de felul în care părinții mei s-au purtat unul cu celălalt și cu mine, și de condițiile economice și sociale în care am fost plasat, sau pe care am fost silit să le accept, să nu am capacitatea de a alege să acționez în alt mod", sau, în sfârșit, „Așa mi s-a ordonat".

Spre deosebire de această concepție, mulți oameni cred că toată lumea are cel puțin două lucruri între care să poată alege, două posibilități pe care să le împlinească. Când Eichmann spune: „Am omorât evrei pentru că mi s-a ordonat; dacă n-aș fi făcut-o aș fi fost omorât eu", se poate spune: „Înțeleg că e improbabil să alegi să fii omorât, însă, în principiu, puteai să alegi, dacă te hotărai să alegi – n-a fost chiar o constrângere, așa cum există în natură, care te-a făcut să acționezi în acel fel." Putem spune că nu e rezonabil să te aștepți ca oamenii să acționeze așa în fața unor mari pericole: așa-i, dar oricât de improbabil ar fi să hotărască să facă asta, în sensul literal al cuvântului *ar fi putut* să aleagă s-o facă. Nu ne putem aștepta la martiriu, dar îl putem accepta, oricât de improbabil ar fi – de fapt, tocmai de aceea și este atât de admirat.

Cam atât despre motivele pentru care oamenii aleg să adopte determinismul în istorie. Dar dacă o fac, există o consecință logică problematică, ca să nu zicem altfel. Înseamnă că nu putem să-i spunem nimănui: „Chiar trebuia să faci asta? De ce a trebuit s-o faci?" – care se sprijină pe presupunerea că acea persoană s-ar fi putut înfrâna, sau ar fi putut să facă altceva. Întreaga noastră morală obișnuită, în care vorbim despre obligații și îndatoriri, drept și nedrept, laude și învinuiri – felul în care oamenii sunt lăudați sau condamnați, răsplătiți sau pedepsiți pentru că s-au comportat într-un fel în care nu erau siliți să se comporte, când s-ar fi putut comporta altfel –, acest complex de credințe și practici, de care, cred eu, depinde întreaga morală actuală, presupune noțiunea de responsabilitate, iar responsabilitatea implică o capacitate de a alege între alb și negru, drept și nedrept, plăcere și datorie; precum și, într-un sens mai larg, între forme de viață, forme de guvernare și întreaga constelație a valorilor morale în termenii cărora trăiesc, de fapt, cei mai mulți dintre oameni, indiferent de măsura în care sunt conștienți de ele.

Dacă determinismul ar fi acceptat, absolut tot vocabularul nostru ar trebui schimbat. Nu spun că este imposibil, în principiu,

dar schimbarea merge mai departe decât sunt pregătiți să accepte cei mai mulți dintre oameni. În cel mai bun caz, estetica ar trebui să înlocuiască morala. Poți admira oamenii pentru că sunt frumoși, sau generoși, sau talentați la muzică – dar asta nu ține de alegerea lor, „așa sunt ei făcuți". Lauda morală ar trebui să capete aceeași formă: dacă te laud că mi-ai salvat viața, vreau să spun că e minunat că ești făcut în așa fel încât nu ai putut proceda altfel, și sunt fericit că am întâlnit pe cineva determinat literalmente să-mi salveze viața în loc de cineva care era determinat să privească în altă parte. Purtarea onorabilă sau rușinoasă, hedonismul și martiriul eroic, curajul și lașitatea, duplicitatea și buna-credință, a face ceea ce se cuvine și a te lăsa ispitit – toate acestea ar deveni la fel cu a fi chipeș sau urât, înalt sau scund, bătrân sau tânăr, alb sau negru, născut din părinți englezi sau italieni: ceva ce nu putem schimba, pentru că totul este determinat. Putem spera că lucrurile vor merge așa cum ne-ar plăcea. Dar nu putem să facem nimic în această privință – suntem făuriți în așa fel încât să nu putem face altceva decât să acționăm într-un anumit fel. Într-adevăr, însăși noțiunea de acțiune denotă o alegere; însă atunci când alegerea este ea însăși determinată, care este deosebirea dintre acțiune și simplul comportament?

Îmi pare paradoxal faptul că unele mișcări politice pretind sacrificii și totuși au drept credință determinismul. De exemplu, marxismul, care se bazează pe determinismul istoric – etapele inevitabile prin care societatea trebuie să treacă până să ajungă la perfecțiune –, prescrie acte dureroase și primejdioase, constrângerea și uciderea, care uneori sunt la fel de chinuitoare pentru făptuitori și pentru victime; dar, dacă istoria va aduce în mod inevitabil societatea perfectă, la ce bun să-ți sacrifici viața pentru un proces care, fără ajutorul cuiva, va duce la destinația corectă, fericită? Și totuși, oamenii au o impresie ciudată, că dacă stelele pe traiectoriile lor luptă pentru tine, așa încât cauza ta să triumfe, te-ai putea sacrifica pentru a scurta procesul, pentru a aduce

mai aproape chinurile facerii noii ordini, după cum a spus Marx. Dar pot oare să fie atâția oameni convinși cu adevărat să înfrunte aceste primejdii numai pentru a scurta un proces care se va încheia cu fericirea, indiferent ce ar face sau n-ar face ei? Aceasta m-a intrigat întotdeauna, și i-a intrigat și pe alții.

Iată ce am discutat în conferința respectivă, iar lucrurile au rămas controversate și au fost îndelung discutate și disputate, și mai sunt încă.

Căutarea idealului

Mai există un subiect despre care am scris, și este însăși noțiunea de societate perfectă, soluția la toate relele noastre. Unii dintre acei *philosophes* din secolul al XVIII-lea credeau că societatea ideală pe care și-o doreau va veni în mod inevitabil; alții erau mai pesimiști și presupuneau că defectele omenești aveau să împiedice venirea ei. Unii gândeau că înaintarea către ea este inexorabilă, alții că numai un mare efort al omenirii ar reuși s-o realizeze, dar s-ar putea să nu reușească. Oricum ar fi, însăși noțiunea de societate ideală presupune concepția unei lumi perfecte, unde toate marile valori în lumina cărora oamenii au trăit atâta vreme pot fi împlinite laolaltă, cel puțin în principiu. Pe lângă faptul că ideea le păruse utopică celor care credeau că o astfel de lume nu poate fi înfăptuită din cauza unor piedici materiale sau psihologice, sau a incurabilei ignoranțe, slăbiciuni sau lipse de rațiune a oamenilor, există o obiecție mult mai puternică la noțiunea însăși.

Nu știu dacă s-a mai gândit cineva la asta, dar mie mi se pare că unele valori supreme sunt compatibile între ele, în vreme ce altele nu sunt. Libertatea, în oricare sens al ei, este un ideal omenesc etern, fie el individual sau social. La fel și egalitatea. Dar libertatea perfectă (așa cum trebuie să fie în lumea perfectă) nu e compatibilă cu egalitatea perfectă. Dacă omul este liber

să facă orice poftește, atunci cei puternici îi vor zdrobi pe cei slabi, lupii vor mânca oile, și gata cu egalitatea. Dacă e să fie egalitate perfectă, atunci oamenii trebuie să fie împiedicați să se depășească între ei, indiferent dacă este vorba despre realizările materiale, intelectuale sau spirituale, pentru că altfel ar rezulta inegalități. Anarhistul Bakunin, care credea mai presus de orice în egalitate, considera că universitățile ar trebui să fie desființate, deoarece cresc oameni învățați care se poartă ca și cum le-ar fi superiori celor neînvățați, și aceasta sprijină inegalitățile sociale. Tot așa, o lume a dreptății perfecte – și cine poate să nege că aceasta este una dintre cele mai nobile valori omenești? – nu este compatibilă cu îndurarea perfectă. Nu-i nevoie să insist asupra acestui punct: fie că legea își ia vama, fie că omul iartă, cele două valori nu pot fi compatibile.

Și apoi, cunoașterea și fericirea pot să fie sau pot să nu fie compatibile. Gânditorii raționaliști au presupus că întotdeauna cunoașterea eliberează, că-i ajută pe oameni să nu fie victimele forțelor pe care nu le pot înțelege; într-o anumită măsură, acest lucru este, fără îndoială, adevărat, dar dacă știu că am cancer, asta nu mă face mai fericit, sau mai liber – trebuie să aleg între a ști întotdeauna cât de mult pot ști și a accepta faptul că există situații în care ignoranța poate însemna fericire. Nimic nu este mai atrăgător decât creativitatea spontană, vitalitatea firească, o curgere liberă a ideilor, a lucrărilor de artă – dar adesea acestea nu sunt compatibile cu capacitatea de a plănui cu atenție și eficiență, fără de care nu se poate crea nici o societate care să aibă un grad moderat de siguranță. Libertatea și egalitatea, spontaneitatea și siguranța, fericirea și cunoașterea, îndurarea și dreptatea – toate acestea sunt valori omenești supreme, când sunt căutate separat; și totuși, sunt incompatibile, nu pot fi realizate toate, trebuie să se facă alegeri și să se accepte pierderi uneori tragice în urmărirea unui scop suprem preferat. Dar dacă, așa cum cred eu, acest lucru nu este adevărat doar din punct de vedere empiric,

ci şi conceptual – cu alte cuvinte, derivă din însăşi concepţia acestor valori –, atunci însăşi ideea unei lumi perfecte, în care să se realizeze toate lucrurile bune, este de neînţeles, este, de fapt, incoerentă din punct de vedere conceptual. Şi dacă este aşa, şi nu văd cum ar putea fi altfel, atunci însăşi noţiunea de lume ideală, pentru care nici un sacrificiu nu poate să fie prea mare, se evaporă.

Revenind la enciclopedişti şi la marxişti şi la toate celelalte mişcări al căror scop este viaţa perfectă: se pare că doctrina potrivit căreia trebuie să fie îngăduite tot soiul de cruzimi monstruoase, deoarece fără ele nu se poate ajunge la starea ideală a lucrurilor – toate justificările ouălor sparte de dragul omletei supreme, toate brutalităţile, sacrificiile, spălarea creierelor, toate acele revoluţii, tot ce a făcut ca acest secol să fie cel mai cumplit dintre toate, din vremurile străvechi încoace (în orice caz, în Occident) – toate acestea sunt zadarnice, căci universul perfect este nu numai imposibil de atins, ci şi imposibil de conceput, şi tot ce se face pentru a-l instaura se bazează pe un enorm fals intelectual.

Scopul filozofiei

Care este obiectul de studiu al filozofiei? La această întrebare nu există un răspuns acceptat în mod universal. Părerile diferă, de la cei care o consideră o contemplare a întregului timp şi a întregii existenţe – regina ştiinţelor, cheia de boltă a arcului cunoaşterii omeneşti – până la cei care ar vrea s-o înlăture, ca pseudo-ştiinţă care exploatează confuziile verbale, simptom de imaturitate intelectuală, care trebuie aşezată împreună cu teologia şi alte discipline speculative în muzeul antichităţilor ciudate, aşa cum marşul victorios al ştiinţelor naturii a făcut cu astrologia şi alchimia.

Cea mai bună modalitate de a aborda acest subiect este, probabil, să întrebi ce anume constituie domeniul altor discipline. Cum marcăm teritoriul chimiei, de exemplu, sau al istoriei, sau al antropologiei? Aici pare limpede că subiectele sau domeniile de studiu sunt determinate de tipul de întrebări ale căror răspunsuri au necesitat inventarea lor. Întrebările însele sunt inteligibile dacă, şi numai dacă, ştim unde să căutăm răspunsurile.

Dacă îi puneţi cuiva o întrebare obişnuită, să zicem „Unde mi-e paltonul?", „De ce a fost ales Kennedy preşedinte al Statelor Unite ale Americii?", „Care este sistemul sovietic de drept penal?", în mod normal ştie cum să găsească răspunsul. Poate că nu ştim deja răspunsul, dar ştim că în cazul întrebării despre palton procedura corectă este să te uiţi la un scaun, în dulap etc. În cazul alegerii lui Kennedy sau al sistemului juridic sovietic

consultăm texte sau specialişti în căutarea acelui gen de dovezi empirice care duc la concluzii relevante şi le fac, dacă nu sigure, în orice caz probabile.

Cu alte cuvinte, ştim unde să căutăm răspunsul: ştim ce anume face ca unele răspunsuri să fie plauzibile, iar altele să nu fie. Ceea ce face ca aceste întrebări să fie inteligibile este în primul rând faptul că noi credem că răspunsul poate fi descoperit prin metode empirice, adică prin observaţie sau experiment, sau prin metode alcătuite din acestea, şi anume cele ale bunului-simţ sau ale ştiinţelor naturii. Există o altă clasă de întrebări, care nu sunt mai puţin limpezi în privinţa căii corecte de căutare a răspunsurilor, şi anume disciplinele abstracte: de exemplu, matematica, sau logica, gramatica, şahul, heraldica, definite în termenii unor axiome imuabile şi anumitor reguli de deducţie etc., în cazul cărora răspunsul la probleme se găseşte prin aplicarea acestor reguli în modul despre care s-a stabilit că este corect.

De exemplu, nu cunoaştem demonstraţia corectă a Teoremei lui Fermat – nu se ştie să o fi găsit cineva –, dar ştim cum să procedăm; ştim ce tip de metode vor fi şi ce tip de metode nu vor fi relevante pentru răspuns[1]. În ziua de azi, dacă cineva crede că răspunsurile la problemele de matematică se pot găsi contemplând câmpiile înverzite ori urmărind comportamentul albinelor, sau că răspunsurile la problemele empirice pot fi obţinute doar prin calcule, fără nici un conţinut concret, am crede că se înşală până la hotarul smintelii. Fiecare dintre aceste tipuri principale de întrebări – cele concrete şi cele abstracte – are propriile tehnici specializate: descoperirile făcute de genii în aceste domenii, după ce au fost validate, pot fi folosite de oameni

1. Pierre de Fermat a murit în anul 1665. Acest eseu a fost scris în 1962. Marea Teoremă a lui Fermat a fost demonstrată în cele din urmă în 1994 de către Andrei Wiles. (*N.ed.*)

care nu au nici strop de geniu, în mod aproape mecanic, ca să obțină rezultatele corecte.

Marca acestor teritorii ale gândirii umane este faptul că după ce este pusă întrebarea ştim în ce direcție să pornim ca să încercăm să aflăm răspunsul. Istoria gândirii umane sistematice este în mare parte un efort continuu de a formula toate întrebările care îi vin în minte omenirii, în aşa fel încât răspunsurile la ele să intre în două cutii mari: cea empirică, adică întrebări ale căror răspunsuri depind în cele din urmă de rezultatele observării; şi cea abstractă, adică întrebări ale căror răspunsuri depind de calculul pur, neîmpiedicat de cunoaşterea faptelor. Această dihotomie este o formulare supra-simplificată – elementele empirice şi abstracte nu sunt uşor de descâlcit –, dar conține destul de mult adevăr ca să nu inducă prea mult în eroare. Deosebirea dintre aceste două mari surse de cunoaştere umană a fost recunoscută încă de la începutul gândirii conştiente.

Însă există unele întrebări care nu se potrivesc prea bine cu această clasificare simplă. La întrebarea „Ce este un okapi?" se răspunde destul de uşor printr-un act de observație empirică. Tot aşa, întrebarea „Care e rădăcina pătrată a lui 729?" este elucidată printr-un calcul făcut în conformitate cu nişte reguli acceptate. Dar dacă întreb „Ce este timpul?", „Sunt cu adevărat toți oamenii frați?", cum pornesc în căutarea răspunsului? Dacă întreb „Unde mi-e paltonul?", un răspuns posibil (indiferent dacă e sau nu corect) este „În dulap", şi vom şti cu toții unde să căutăm. Însă dacă un copil mă întreabă „Unde-i imaginea din oglindă?" n-ar prea fi de folos să-l îndemni să se uite înăuntrul oglinzii, despre care va constata că e făcută din sticlă solidă; sau pe suprafața oglinzii, deoarece imaginea cu siguranță nu e pe suprafață în sensul în care ar fi un timbru lipit pe ea; ori în spatele oglinzii (acolo unde pare să fie imaginea), căci dacă te uiți în spatele oglinzii nu găseşti nici o imagine – şi aşa mai departe.

Mulți dintre cei care se gândesc destul de mult timp și destul de intens la întrebări ca „Ce este timpul?", „Poate timpul să stea pe loc?", „Când văd dublu, ce anume este de două ori?", „De unde știu că alte ființe omenești (sau obiecte materiale) nu sunt simple născociri ale minții mele?" ajung într-o stare de frustrare totală. La întrebarea „Ce înseamnă «timpul viitor»?" gramaticienii pot să răspundă aplicând în mod mecanic reguli abstracte; însă dacă întreb „Ce înseamnă «viitor»?", unde trebuie să căutăm răspunsul?

Pare să fie ceva ciudat cu toate întrebările astea – atât de diferite între ele, ca aceea despre vederea dublă, sau cifră, sau frăția dintre oameni, sau scopurile vieții; se deosebesc de întrebările din cele două cutii prin faptul că întrebarea însăși nu pare să conțină un indicator al direcției în care se află răspunsul la ea. Celelalte întrebări, mai obișnuite, conțin astfel de indicatori – tehnici intrinseci de găsire a răspunsurilor la ele. Întrebările despre timp, despre existența celorlalți etc. îl lasă nedumerit pe cel care întreabă și îi exasperează pe oamenii cu picioarele pe pământ tocmai pentru că nu par să ducă la răspunsuri clare sau la vreun soi de cunoștințe folositoare.

Asta arată că între cele două cutii inițiale, cea empirică și cea abstractă, există cel puțin încă una, în care sălășluiesc toate întrebările care nu pot fi lesne așezate în celelalte două. Aceste întrebări sunt de toate felurile; unele par să fie despre fapte, altele despre valoare; unele sunt întrebări despre cuvinte și despre câteva simboluri; altele despre metodele căutate de cei care le folosesc: oameni de știință, artiști, critici, oameni obișnuiți în treburile obișnuite ale vieții; iar altele sunt despre relațiile dintre diferite zone ale cunoașterii; unele se ocupă de presupuneri despre gândire, altele de natura și scopurile unor acțiuni morale, ori sociale, ori politice.

Singura caracteristică pe care par s-o aibă în comun toate aceste întrebări este faptul că nu li se poate răspunde nici pe baza

observației, nici pe baza calculelor, prin metode inductive ori deductive; și, ca un corolar crucial al acestui lucru, cei care le pun se confruntă de la bun început cu perplexitatea – nu știu unde să caute răspunsurile; nu există dicționare, enciclopedii, compendii, nu există experți, tradiții la care să te referi cu încrederea că au autoritate sau cunoștințe care nu pot fi puse la îndoială despre aceste subiecte. În plus, unele dintre aceste întrebări se deosebesc prin faptul că sunt generale și vizează chestiuni de principiu; iar altele, chiar dacă ele însele nu sunt generale, ridică imediat probleme de principiu, sau duc la ele.

Există tendința de a numi aceste întrebări „filozofice". Oamenii de rând le privesc cu dispreț, sau venerație, sau suspiciune, în funcție de temperament. Din acest motiv, dacă nu din altul, există tendința firească de a încerca să le reformulezi în așa fel încât la întreaga întrebare, sau, în orice caz, la părți din ea, să se poată răspunde prin afirmații empirice sau abstracte; cu alte cuvinte, se fac eforturi, uneori de-a dreptul disperate, de a le înghesui fie în cutia empirică, fie în cea abstractă, în care metode acceptate, elaborate pe parcursul unor secole, dau rezultate demne de încredere, al căror adevăr poate fi verificat prin mijloace acceptate.

Istoria cunoașterii umane este, în mare măsură, o încercare permanentă de a distribui toate întrebările într-una din aceste două categorii „viabile"; căci de îndată ce o întrebare uimitoare, „ciudată", poate fi tradusă în una care poate fi tratată de o disciplină empirică sau abstractă, nu mai este filozofică și devine parte a unei științe recunoscute[1]. Astfel, nu era o greșeală să consideri astronomia la începutul Evului Mediu, de exemplu,

1. Pretențiile metafizicii sau teologiei la statutul de științe trebuie să se bazeze pe presupunerea că intuiția sau revelația sunt surse directe de cunoaștere concretă a lumii; întrucât pretind că sunt forme ale experienței nemijlocite, datele lor, dacă li se admite existența, aparțin, din punctul nostru de vedere, cutiei „empirice".

disciplină „filozofică": câtă vreme răspunsurile la întrebările despre stele şi planete nu erau determinate de observaţie sau experiment şi calcule, ci erau dominate de noţiuni ne-empirice ca, de exemplu, de corpuri perfecte determinate să urmeze căi circulare de către scopurile ori esenţele lor interioare, cu care erau înzestrate de Dumnezeu sau de natură, chiar dacă acest lucru era dovedit imposibil de către observaţia empirică, nu era limpede cum se poate răspunde la întrebările legate de astronomie: altfel spus, care avea să fie rolul observării corpurilor cereşti reale şi care avea să fie rolul aserţiunilor teologice sau metafizice care nu puteau fi verificate nici prin mijloace empirice, nici prin mijloace abstracte.

De-abia atunci când întrebările despre astronomie au fost formulate în aşa fel încât să poate fi descoperite răspunsuri limpezi, folosind metode de observare şi experimentare, şi bazându-te pe ele, iar acestea, la rândul lor, au putut fi conectate într-o structură sistematică a cărei coerenţă putea fi verificată prin mijloace pur logice sau matematice, a fost creată ştiinţa modernă a astronomiei, lăsând în urmă un nor de noţiuni metafizice obscure care nu puteau fi conectate la teste empirice şi, prin urmare, nu mai erau relevante pentru noua ştiinţă, aşa încât cu timpul au fost înlăturate şi date uitării.

Aşadar, şi în vremurile noastre unele discipline ca economia, psihologia, semantica, logica însăşi, se scutură treptat de tot ce nu este nici dependent de observaţii, nici abstract; dacă izbutesc să parcurgă până la capăt acest proces îşi vor începe în sfârşit propria carieră independentă ca ştiinţe ale naturii sau abstracte, cu un bogat trecut filozofic, dar cu prezent şi viitor empiric şi/sau abstract. Aşadar, istoria gândirii este un lung şir de paricide, în care noile discipline caută să se elibereze ucigând subiectele care le-au odrăslit şi eliminând din ele însele orice urmă de probleme „filozofice" ar mai fi rămas, adică acel gen de întrebări care nu

conțin în structura lor indicații clare ale tehnicilor de aflare a răspunsurilor.

În orice caz, așa arată idealul acestor științe; până acum, întrucât unele dintre problemele lor (de exemplu, din cosmologia modernă) nu sunt formulate în termeni pur empirici sau matematici, în mod obligatoriu teritoriile lor se suprapun parțial cu cel al filozofiei. Într-adevăr, ne-am pripi dacă am spune despre vreuna dintre științele de nivel înalt că a reușit să-și elimine problemele filozofice. De exemplu, în cazul fizicii, există în prezent întrebări fundamentale care par din multe puncte de vedere filozofice – întrebări care vizează însuși cadrul de concepte în termenii cărora se formulează ipotezele și se interpretează observațiile. Cum se leagă între ele modelele ondulatorii și modelele corpusculare? Nedeterminarea este oare o trăsătură supremă a teoriei subatomice? Aceste întrebări sunt de tipul filozofic; nici un program deductiv sau de observare nu duce direct la rezolvarea lor. Pe de altă parte, este adevărat, desigur, că cei care încearcă să răspundă la astfel de întrebări trebuie să aibă pregătire și talent pentru fizică, și că orice răspuns la ele ar însemna un progres în știința fizicii însăși. Cu toate că, datorită despărțirii treptate a științelor pozitive, nici o întrebare a filozofilor nu este fizică, unele dintre întrebările fizicienilor continuă să fie filozofice.

Acesta este un motiv, dar numai unul dintre ele, pentru care scopul și conținutul filozofiei nu par să fi fost prea afectate de acest proces de erodare. Căci indiferent cât de multe întrebări pot fi transformate astfel încât să poată fi tratate în mod empiric sau abstract, nu pare să scadă numărul întrebărilor care nu pot fi tratate astfel. Acest lucru i-ar fi mâhnit adânc pe filozofii din perioada Iluminismului, care erau convinși că la toate întrebările autentice se poate răspunde prin metode care au avut parte de un triumf atât de mare datorită naturaliștilor din secolul al XVII-lea și de la începutul secolului al XVIII-lea.

Este adevărat că până și în acea lumină puternică oamenii nu păreau să se apropie mai mult de soluția unor astfel de întrebări

esențiale, indubitabil filozofice, deoarece se părea că nu se poate răspunde la ele, ca aceea dacă omenirea și lucrurile au fost create de Dumnezeu, sau de natură, pentru a îndeplini un scop, și dacă da, care este scopul; dacă oamenii sunt liberi să aleagă o anume alternativă, sau, dimpotrivă, sunt determinați strict de legile cauzale care guvernează natura neînsufletită; dacă adevărurile etice și estetice sunt universale și obiective, ori relative și subiective; dacă oamenii nu sunt altceva decât boccele de carne și sânge și oase și țesut nervos, ori sălașurile pământești ale sufletelor nemuritoare; dacă istoria omenirii are un tipar care poate fi deslușit, ori a fost o secvență cauzală repetitivă, ori o succesiune de accidente cauzale și imposibil de înțeles. Aceste întrebări străvechi i-au frământat așa cum i-au frământat pe strămoșii lor din Grecia și Roma și Palestina și Apusul medieval.

Fizica și chimia nu ne spun de ce unii oameni sunt obligați să se supună altor oameni și în ce împrejurări, și care este natura acestor obligații; ce e bine și ce e rău; dacă fericirea și cunoașterea, dreptatea și îndurarea, libertatea și egalitatea, eficiența și independența individuală sunt obiective la fel de îndreptățite ale acțiunii omenești; iar dacă da, dacă sunt compatibile între ele; iar dacă nu, care dintre ele trebuie să fie ales, și care sunt criteriile valide pentru aceste alegeri, și cum putem fi siguri în privința validității lor, și ce se înțelege prin noțiunea de validitate însăși; și multe alte întrebări de acest fel.

Și totuși – așa cum susțineau o grămadă de filozofi din secolul al XVIII-lea – o stare asemănătoare de haos și îndoială domnea cândva și pe tărâmul științelor naturii; însă acolo geniul omului a învins în cele din urmă și a făcut rânduială:

> Natura și-ale sale legi mocneau în bezna cea deplină.
> *Să fie Newton!* zis-a Domnul, și peste tot a fost lumină.[1]

1. Alexander Pope, „Epitaph: Intended for Sir Isaac Newton" (1730).

Dacă Newton a fost în stare, cu un mic număr de legi fundamentale, să ne dea posibilitatea, cel puțin în teorie, să stabilim poziția și mișcarea oricărei entități fizice din univers, alungând astfel dintr-o lovitură o masă uriașă și informă de reguli generale doar pe jumătate inteligibile, obscure și care se băteau cap în cap, care până atunci erau considerate cunoștințe despre natură, nu este oare rezonabil să ne așteptăm ca prin aplicarea unor principii asemănătoare la comportamentul uman și la analiza naturii omului să reușim să ajungem la o limpezire asemănătoare și să așezăm științele umane pe o temelie la fel de solidă?

Filozofia s-a hrănit din confuziile și obscuritățile limbajului; dacă acestea ar fi fost lichidate, cu siguranță s-ar fi descoperit că singurele întrebări care rămân sunt legate de credințele oamenilor, sau de expresii ale unor nevoi, ori nădejdi, ori temeri, ori interese omenești obișnuite, identificabile. Acestea au fost obiectul de studiu adecvat al psihologilor, antropologilor, sociologilor, economiștilor; științele umane nu aveau nevoie decât de un Newton, sau de un șir de Newtoni; în acest fel, uimirile metafizicii ar fi putut să fie îndepărtate pe veci, tribul trândav al speculatorilor filozofici ar fi fost nimicit și pe terenul curățat astfel s-ar fi ridicat o clădire limpede și solidă a științei naturii.

Asta a fost nădejdea tuturor filozofilor faimoși ai Iluminismului, de la Hobbes și Hume până la Helvétius, Holbach, Condorcet, Bentham, Saint-Simon, Comte și urmașii lor. Însă acest program a fost sortit eșecului. Tărâmul filozofiei n-a fost împărțit într-o serie de state științifice succesoare. Întrebările filozofice au continuat (și continuă) să fascineze și să tortureze mințile iscoditoare.

De ce se întâmplă așa? Un răspuns lămuritor la această întrebare a fost dat de Kant, primul gânditor care a făcut o distincție clară între întrebările despre fapte, pe de o parte, și întrebările despre tiparele în care ni se prezintă aceste fapte – tipare care nu se modifică oricât de mult s-ar modifica faptele însele, ori ceea

ce ştim noi despre ele. Aceste tipare sau categorii sau forme de experienţă nu erau obiectul de studiu al nici unei ştiinţe a naturii posibile.

Kant a fost primul care a făcut distincţia crucială între fapte – informaţiile oferite de experienţă, ca să zicem aşa, lucrurile, persoanele, întâmplările, calităţile, relaţiile pe care le-am observat, sau le-am dedus, sau la care ne-am gândit – şi categoriile în ai căror termeni am perceput şi am imaginat şi am cugetat la ele. Pentru el acestea erau independente de diferitele atitudini cosmice – cadre religioase sau metafizice care au aparţinut unor epoci şi civilizaţii diferite. Astfel, majoritatea filozofilor greci, şi în primul rând Aristotel, considerau că toate lucrurile au în ele obiective puse acolo de natură – ţinte sau scopuri pe care nu pot decât să încerce să le atingă. Creştinii medievali priveau lumea ca pe o ierarhie în care toate obiectele şi persoanele sunt puse de Creatorul Divin să îndeplinească o anumită funcţie; doar el cunoştea scopul întregului tipar şi făcea ca fericirea şi nefericirea creaturilor Sale să depindă de măsura în care se supuneau poruncilor impuse de diferitele scopuri în care fusese creată fiecare entitate – scopuri care prin împlinirea lor realizau armonia universală, tiparul suprem, a cărui întregime nu era dezvăluită creaturilor, fiind cunoscută doar de Creator.

Raţionaliştii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea vedeau un scop doar în ce a creat omul însuşi pentru a sluji propriilor nevoi şi considerau că tot restul este determinat de legile cauzei şi efectului, aşa încât cele mai multe dintre lucruri nu urmăreau vreun scop, ci existau ca atare, se mişcau şi se schimbau ca atare, ca fapte „brute".

Aceste concepţii erau profund diferite. Şi totuşi, cei care le aveau vedeau lucruri foarte asemănătoare în univers, culori, gusturi, forme, feluri de mişcare etc. asemănătoare, aveau aceleaşi sentimente, urmăreau aceleaşi scopuri, acţionau în acelaşi fel.

Kant, în doctrina sa despre cunoaşterea lumii exterioare, ne-a spus că acele categorii prin care o vedem sunt identice pentru

toate ființele înzestrate cu simțire, sunt permanente și imuabile; de fapt, asta este ceea ce face ca lumea noastră să fie una, și face posibilă comunicarea. Însă unii dintre cei care cugetă la istorie, morală, estetică văd schimbări și diferențe; ceea ce diferă nu este atât conținutul empiric a ceea ce aceste generații succesive au văzut, sau au auzit, sau au gândit, cât tiparul fundamental pe baza căruia percepeau lucrurile, modelele în ai căror termeni le concepeau, ochelarii categoriali prin care le priveau.

Lumea unui om care crede că Dumnezeu l-a creat într-un anumit scop, că are un suflet nemuritor, că există o viață după moarte, în care va plăti pentru păcatele sale, este radical diferită de cea a unui om care nu crede în nimic din toate astea; și motivele acțiunilor, codurile morale, credințele politice, gusturile, relațiile personale ale primului se deosebesc în mod profund și sistematic de ale celui de-al doilea.

Viziunile oamenilor despre alți oameni se deosebesc profund, fiind consecința directă a concepției lor generale despre lume: noțiunile de cauză și scop, bine și rău, libertate și sclavie, lucruri și persoane, drepturi, îndatoriri, legi, dreptate, adevăr, falsitate, ca să luăm absolut la întâmplare câteva idei esențiale, depind direct de cadrul general în care ele formează, ca să zicem așa, puncte nodale. Cu toate că faptele care sunt clasificate și aranjate pe baza acestor noțiuni nu sunt deloc aceleași pentru toți oameni din toate timpurile, aceste diferențe – pe care le examinează știința – nu sunt aceleași cu diferențele mai profunde care trebuie să se arate oamenilor aparținând unor vremuri și locuri și culturi și perspective diferite, care poartă ochelari diferiți, folosesc categorii diferite, gândesc în termenii unor modele diferite.

Prin urmate, filozofia nu este un studiu empiric: nu este examinarea critică a ceea ce există ori a existat ori va exista – de aceasta se ocupă cunoașterea practică și credința, precum și metodele științelor naturii. Nu este nici un fel de deducție abstractă,

cum este matematica, sau logica. Obiectul ei de studiu îl reprezintă în mare măsură nu componentele experienței, ci felurile în care sunt ele privite, categoriile permanente sau semi-permanente în ai căror termeni este concepută și clasificată experiența. Scopul față de cauzalitatea mecanică; organismul față de simplul amalgam; sistemele față de simpla alăturare; ordinea spațio-temporală față de ființarea atemporală; datoria față de poftă; valoarea față de fapt – acestea sunt categoriile, modelele, ochelarii. Unele dintre ele sunt la fel de vechi ca însăși experiența omenească; altele sunt mai trecătoare. În cazul celor mai trecătoare, problemele filozofului capătă un aspect mai dinamic și mai istoric. În momente diferite apar modele și cadre diferite, cu obscuritățile și greutățile care le însoțesc. Cazul problemelor contemporane ridicate de cadrul explicativ al fizicii, de care am pomenit deja, sunt un astfel de exemplu. Dar există și alte exemple, care nu afectează doar gândirea fizicienilor sau a altor specialiști, ci și a omului gânditor în general.

De exemplu, în politică oamenii au încercat să-și conceapă existența socială pe baza analogiei cu diferite modele. Într-o primă etapă, Platon, urmându-l poate pe Pitagora, a încercat să-și încadreze sistemul naturii umane, atributele și scopurile lui într-un tipar geometric, deoarece credea că acesta ar explica totul. Au urmat tiparul biologic al lui Aristotel; numeroasele imagini creștine de care sunt pline textele Părinților Bisericii, ca și Vechiul și Noul Testament; analogia cu familia, care aruncă asupra relațiilor dintre oameni o lumină care nu este oferită de un model mecanic (de exemplu, al lui Hobbes); ideea de oștire în marș, cu accentul pus pe virtuți ca loialitatea, dăruirea, supunerea, necesare pentru a surprinde și a zdrobi dușmanul (pe care s-a bătut atâta monedă în Uniunea Sovietică); ideea că statul este un polițist de circulație și un paznic de noapte, pus să împiedice ciocnirile și să păzească proprietatea, pe care se sprijină o mare parte din gândirea individualistă și liberală; ideea că statul

e mult mai mult decât atât – o mare acțiune în cooperare a unor indivizi care vor să atingă un scop comun și, prin urmare, îndreptățită să pătrundă în fiece ungher al trăirii omenești, care animă o mare parte din gândirea „organică" a secolului al XIX-lea; sistemele împrumutate din psihologie, sau din teoria jocurilor, în vogă în prezent – toate acestea sunt modele în ai căror termeni oameni, grupuri, societăți și culturi și-au conceput trăirile.

Aceste modele se ciocnesc adesea între ele; unele devin inadecvate din cauză că nu reușesc să explice mult prea multe aspecte ale experienței, și sunt înlocuite de alte modele în care accentul este pus pe ceea ce au omis cele dinainte, însă la rândul lor s-ar putea să întunece ceea ce au limpezit celelalte. Sarcina filozofiei, adesea grea și chinuitoare, este să descâlcească și să scoată la lumină categoriile și modelele ascunse în ai căror termeni gândesc oamenii (cu alte cuvinte, felul în care folosesc cuvintele, imaginile și alte simboluri), pentru a dezvălui ceea ce este obscur sau contradictoriu în ele și a discerne conflictele dintre ele care împiedică făurirea unor moduri mai adecvate de organizare și descriere și explicare a experienței (dat fiind că orice descriere, ca și explicațiile, implică un model în ai cărui termeni se face descrierea și explicarea); și apoi, la un nivel și mai „înalt", pentru a examina natura acestei activități (epistemologie, logică filozofică, analiză lingvistică) și a scoate la lumină modelele ascunse care operează în însăși această activitate de ordinul al doilea, filozofică.

Dacă apare obiecția că toate acestea par foarte abstracte și departe de experiența de zi cu zi, ceva prea puțin legat de interesele esențiale ale oamenilor obișnuiți, fericirea și nefericirea și soarta finală, răspundem că această acuzație este falsă. Oamenii nu pot trăi fără să încerce să-și descrie și să-și explice universul. Modelele pe care le folosesc pentru aceasta probabil că le afectează profund viețile, nu mai puțin atunci când nu-și dau seama; o mare parte din nefericirea și frustrarea oamenilor se datorează

atât aplicării mecanice sau inconştiente a unor modele nepotrivite, cât şi aplicării lor deliberate. Cine ştie cât de multă suferinţă a fost produsă de folosirea nepăsătoare a modelului organic în politică, sau compararea statului cu o operă de artă şi reprezentarea unui dictator ca modelator inspirat al vieţilor omeneşti de către teoreticienii totalitarişti din vremea noastră? Cine poate spune câte daune şi câte foloase a adus în epoci trecute aplicarea exagerată la relaţiile sociale a unor metafore şi modele făurite pe tiparele autorităţii paterne, în special la relaţiile dintre conducătorii statelor şi supuşii lor, sau dintre preoţi şi mireni?

Dacă e să existe vreo speranţă de ordine raţională pe pământ, sau de apreciere corectă a numeroaselor interese care despart diferite grupuri de oameni – cunoaştere indispensabilă oricărei încercări de a le evalua efectele şi tiparele interacţiunii lor şi consecinţelor ei, pentru a găsi compromisuri viabile prin care oamenii să poată continua să trăiască şi să-şi satisfacă dorinţele fără ca prin aceasta să zdrobească dorinţele şi nevoile la fel de vitale ale celorlalţi –, ea constă în scoaterea la lumină a acestor modele sociale, morale şi politice, şi mai presus de toate a tiparelor metafizice care le stau la bază şi în care îşi au rădăcinile, pentru a vedea dacă sunt sau nu potrivite rolului lor.

Sarcina perenă a filozofilor este să examineze orice pare inaccesibil metodelor ştiinţelor sau observaţiei obişnuite – de exemplu, categorii, concepte, modele, moduri de gândire sau de acţiune, şi în special modalităţile în care se înfruntă între ele, pentru a construi alte metafore, imagini, simboluri şi sisteme de categorii cu mai puţine contradicţii interne şi (deşi acest obiectiv nu poate fi vreodată îndeplinit pe deplin) mai greu de denaturat. Este desigur rezonabilă ipoteza că una dintre principalele cauze ale confuziei, suferinţei şi spaimei este, oricare ar fi rădăcinile lor psihologice sau sociale, fidelitatea oarbă faţă de noţiuni perimate, suspiciunea patologică faţă de orice formă de auto-examinare

critică, eforturile frenetice de a împiedica orice analiză rațională a lucrurilor prin care și pentru care trăim.

Această activitate primejdioasă din punct de vedere social, anevoioasă din punct de vedere intelectual, adesea chinuitoare și pentru care nu-ți mulțumește nimeni, dar întotdeauna importantă, e treaba filozofilor, indiferent dacă se ocupă de științele naturii, de chestiuni morale, politice sau strict personale. Scopul filozofiei e întotdeauna același, să-i ajute pe oameni să se înțeleagă pe ei înșiși și, astfel, să acționeze la lumina zilei, nu pe bâjbâite, în beznă.

Filozofii Iluminismului

Problemele filozofice apar atunci când oamenii pun, despre ei înşişi sau despre alţii, întrebări care, cu toate că sunt foarte diverse, au unele caracteristici comune. Aceste întrebări tind să fie foarte generale, să implice chestiuni de principiu şi să aibă puţină legătură, sau deloc, cu utilitatea practică. Dar ceea ce au şi mai caracteristic este faptul că aparent nu există proceduri evidente şi acceptate de a obţine răspunsuri la ele, şi nici vreo clasă de specialişti cărora să ne adresăm automat pentru răspunsuri. De fapt, este ceva ciudat cu întrebările însele: cei care le pun nu par să aibă habar ce soi de răspunsuri cer, ori măcar cum să te apuci să le cauţi.

Iată, ca exemplificare: dacă întrebăm „Au fost văzuţi corbi în Islanda în 1955?", ştim cum să pornim în căutarea răspunsului – este evident că răspunsul corect trebuie să se bazeze pe observaţie, iar naturalistul este expertul la care putem apela. Dar când omul pune întrebări ca „Există obiecte materiale în univers (ori poate că este alcătuit mai degrabă din spirite şi stările lor)?", ce trebuie să facem ca să răspundem? Şi totuşi, există o asemănare exterioară între cele două propoziţii. Sau dacă întreb „Bătălia de la Waterloo a avut loc în secolul al XVII-lea?", ştim cum să căutăm dovezile relevante, însă când ni se pune întrebarea „A avut universul un început în timp?", ce facem? Ştim cum să răspundem la „Bagi mâna în foc că el te cunoaşte?". Dar dacă cineva întreabă „Pot vreodată să fiu

sigur de ceea ce se petrece în mintea altcuiva?", cum îl mulţumeşti? Este mai uşor de răspuns la „De ce teoria lui Einstein este superioară celei a lui Newton?" decât la „De ce sunt previziunile oamenilor de ştiinţă mai demne de încredere decât ale vrăjitorilor (ori invers)?", sau la „Câte rădăcini pozitive sunt în ecuaţia $x^2 = 2$?" decât la „Există numere iraţionale?", ori la „Care este sensul exact al cuvântului «obscurantist»?" decât la „Care este sensul exact al cuvântului «dacă»?". „Cum să repar maşina asta de scris stricată?" pare de alt gen decât „Cum ar trebui să trăiesc (sau cum ar trebui să trăiască oamenii, în general)?".

În fiecare caz, încercarea de a răspunde la a doua întrebare din pereche pare cumva că se izbeşte de un obstacol. Nu există, ca în cazul primului membru al perechii, o metodă bine atestată, general acceptată, de a descoperi răspunsul. Şi totuşi, întrebările de acest fel par să fie destul de bine definite, iar pentru unii oameni s-au dovedit a fi uimitoare şi chiar chinuitoare. Şi atunci de ce este atât de greu să ajungi la răspunsuri care să rezolve definitiv chestiunea, aşa încât să nu răsară iar problemele în fiecare generaţie? Această neputinţă de a oferi răspunsuri nete dă impresia că nu există progres în filozofie, ci simple diferenţe de păreri, fără criterii obiective pentru descoperirea adevărului.

Istoria acestor întrebări şi a mijloacelor folosite pentru a da răspunsurile este, de fapt, istoria filozofiei. Cadrul de idei în care diferiţi gânditori din diferite momente au încercat să ajungă la adevărul despre aceste chestiuni, precum şi metodele pe care le-au folosit – chiar felul în care sunt construite întrebările însele –, se schimbă sub influenţa multor forţe, printre care se numără răspunsurile date de filozofii dintr-o epocă precedentă, credinţe morale, religioase şi sociale predominante din acea perioadă, starea cunoaşterii ştiinţifice şi, nu mai puţin important, metodele folosite de oamenii de ştiinţă ai vremii, mai ales dacă au obţinut succese spectaculoase şi, prin urmare, şi-au întins vraja asupra imaginaţiei generaţiei lor şi a generaţiilor următoare.

Una dintre principalele caracteristici ale acestor întrebări – şi acest lucru pare să fi devenit mai limpede de-abia în zilele noastre – este faptul că, orice altceva ar fi, nu sunt nici empirice, nici abstracte. Cu alte cuvinte, la întrebările filozofice nu se poate răspunde prin invocarea rezultatelor observaţiilor sau experienţelor, aşa cum se poate răspunde la întrebările empirice, fie ele despre chestiuni ştiinţifice sau de bun-simţ. La întrebări precum „Care este zeul suprem?", sau „Cum pot fi sigur că senzaţiile tale sunt la fel cu ale mele? Ori că aş putea vreodată să înţeleg cu adevărat ce spui, şi nu numai să mi se pară că înţeleg?" nu se poate răspunde, la prima vedere, prin nici unul din cele două instrumente minunate ale cunoaşterii omeneşti: pe de o parte, investigaţia empirică şi, pe de altă parte, raţionamentul deductiv care este folosit în disciplinele abstracte – tipul de argumentaţie care apare, de exemplu, în matematică, logică sau gramatică.

De fapt, aproape că se poate spune că istoria filozofiei în raport cu cea a ştiinţelor constă, parţial, din descâlcirea acelor întrebări care sunt fie empirice (şi inductive), fie abstracte (şi deductive) din masa de probleme care umple mintea oamenilor, şi aşezarea lor în cadrul ştiinţelor empirice sau abstracte care se ocupă de ele. În acest fel, de exemplu, au fost despărţite de corpusul general al filozofiei (din care făcuseră cândva parte) astronomia, matematica, psihologia, biologia şi celelalte, şi au pornit în propriile cariere rodnice, ca discipline independente. Au rămas pe tărâmul filozofiei doar atât timp cât nu a fost limpede modul în care trebuiau rezolvate problemele lor, aşa încât puteau fi confundate cu alte probleme cu care aveau relativ puţine lucruri în comun, iar diferenţele faţă de acestea nu fuseseră desluşite suficient de bine. Înaintarea atât a ştiinţelor, cât şi a filozofiei pare să fie legată de această alocare progresivă a fiecărui element empiric şi abstract propriei sfere adecvate; însă întotdeauna lăsând în urmă un nucleu de întrebări fără răspuns (şi în mare parte neanalizate) al căror caracter general şi obscur şi, mai ales,

aparenta (sau reala) lor imposibilitate de a primi răspuns prin metode empirice sau abstracte le dă un statut propriu, pe care tindem să-l numim filozofic.

Înțelegerea acestui adevăr (dacă este adevăr) a venit cu mare întârziere. Tendința firească era de a considera că întrebările filozofice stau pe același plan cu alte întrebări și li se poate răspunde prin aceleași mijloace; mai ales prin mijloace care s-au dovedit eficiente pentru răspunsurile la celelalte întrebări, care, de fapt, s-au dovedit a fi ori empirice, ori apriorice, cu toate că distincția dintre cele două n-a fost făcută întotdeauna în mod conștient. Atunci când o ramură a investigării omenești, cum ar fi fizica ori biologia, a obținut succese remarcabile prin folosirea unei anumite tehnici noi și fertile, în mod inevitabil s-a încercat aplicarea unor tehnici analoge și la problemele filozofice, cu rezultate fericite sau nu, aplicare ce reprezintă un element permanent în istoria gândirii omenești. Astfel, succesele nemaivăzute ale metodei matematice din secolul al XVII-lea și-au pus amprenta asupra filozofiei nu numai deoarece în acea vreme matematica încă nu fusese diferențiată clar de filozofie, ci deoarece tehnicile matematice – deducția din axiome „de la sine înțelese", conform unor reguli fixe, verificarea logicii interne, metodele apriorice, standardele de claritate și rigoare proprii matematicii – au fost aplicate și filozofiei; cu rezultatul că acest model anume a dominat atât filozofia, cât și științele naturii din acea vreme. Aceasta a dus la succese remarcabile și la eșecuri la fel de remarcabile, așa cum se întâmplă de obicei cu aplicarea excesiv de entuziastă și fanatică a unor tehnici foarte rodnice într-un domeniu transpuse mecanic în altul, nu neapărat asemănător cu primul.

Dacă modelul care a dominat secolul al XVII-lea a fost cel matematic, modelul mecanic, și mai ales cel al sistemului newtonian, a fost cel imitat de toată lumea în veacul care a urmat. Întrebările filozofice sunt, de fapt, *sui generis* și nu seamănă cu întrebările din mecanică mai mult decât cu cele din matematică

(ori biologie, psihologie, istorie); cu toate acestea, efectul unui model asupra filozofiei este foarte diferit de efectul altuia; şi influenţa acestui nou model este ceea ce îi leagă între ei pe filozofii din secolul al XVIII-lea, care în multe privinţe se deosebesc foarte mult unul de altul.

Secolul al XVIII-lea este, probabil, ultima perioadă din istoria Europei apusene în care atotştiinţa omenească a fost considerată un obiectiv tangibil. Progresul fără precedent al fizicii şi matematicii din veacul anterior a schimbat părerea generală despre natura lumii materiale şi, mai mult, despre natura cunoaşterii adevărate, în aşa măsură încât această epocă încă mai stă ca o barieră între noi şi epocile care a precedat-o şi face ca ideile filozofice ale Evului Mediu şi chiar ale Renaşterii să pară îndepărtate, fanteziste şi, uneori, aproape de neînţeles. Aplicarea tehnicilor matematice – şi limbajului matematic – la proprietăţile măsurabile ale lucrurilor dezvăluite de simţuri a devenit singura metodă adevărată de descoperire şi de expunere. Descartes şi Spinoza, Leibniz şi Hobbes, toţi încearcă să dea raţionamentului lor o structură de tip matematic. Ceea ce se poate spune trebuie să poată fi enunţat în termeni cvasi-matematici, căci limbajul mai puţin exact s-ar putea dovedi a ascunde lucrurile false şi obscure, masa confuză a superstiţiilor şi prejudecăţilor ce caracteriza teologia discreditată, sau alte forme de doctrine dogmatice despre univers, pe care noua ştiinţă reuşise să le mătură din cale şi să le înlocuiască. Această stare de spirit persistă în întreg secolul al XVIII-lea, cel mai puternic factor fiind influenţa lui Newton. Newton a îndeplinit sarcina pe care n-o mai îndeplinise nimeni: de a explica lumea materială, adică de a face posibilă, prin intermediul unor legi fundamentale relativ puţine, dar de o imensă anvergură şi forţă, determinarea, cel puţin în principiu, a proprietăţilor şi comportamentului fiecărei particule din fiecare corp material din univers, şi aceasta cu un grad de precizie şi simplitate la care nici măcar nu visase cineva

până atunci. Ordinea şi claritatea domneau acum pe tărâmul ştiinţei fizicii:

> Natura şi-ale sale legi mocneau în bezna cea deplină.
> *Să fie Newton!* zis-a Domnul, şi peste tot a fost lumină[1].

Însă vechile discipline – metafizica, logica, etica, precum şi tot ce se lega de viaţa socială a omului încă mai zăceau în haos, guvernate de confuziile gândirii şi limbajului unei epoci trecute, neregenerată. Era firesc – şi, de fapt, aproape inevitabil – ca aceia care fuseseră eliberaţi de noile ştiinţe să încerce să-şi aplice metodele şi principiile la un subiect care avea în chip limpede şi mai multă nevoie de ordine decât faptele din lumea exterioară. Această sarcină era cu adevărat de importanţă crucială; căci fără o imagine reală şi limpede a principalelor „facultăţi" şi operaţiuni ale minţii omeneşti nu putem şti cu siguranţă cât de mult credit să acordăm diferitelor tipuri de gândire sau de raţionare, nici cum să determinăm sursele şi limitele cunoaşterii omeneşti, ori relaţiile dintre varietăţile ei. Dar până nu se ştiu aceste lucruri nu pot fi demascate cum se cuvine pretenţiile proştilor şi şarlatanilor; şi nici nu poate fi legată cum trebuie noua imagine a lumii materiale de alte chestiuni care interesează omul – conduita morală, principiile estetice, legile istoriei şi cele ale vieţii sociale şi politice, lucrarea „interioară" a pasiunilor şi imaginaţia, şi toate celelalte chestiuni de interes crucial pentru oameni. Fusese creată o ştiinţă naturală; mai trebuia să fie creată o ştiinţă a spiritului. În ambele cazuri, scopul trebuia să rămână acelaşi: formularea unor legi generale pe baza observaţiei („interioare" şi „exterioare") şi, la nevoie, a experimentării; şi deducerea din aceste legi, odată stabilite, a unor anumite concluzii. La fiecare întrebare reală erau multe răspunsuri false, şi numai unul era

1. V. p. 56, nota 1.

adevărat; nu era nevoie decât de o metodă de descoperire demnă de încredere. O metodă care se potrivea acestei descrieri fusese folosită de „incomparabilul domn Newton"[1]; cei care aveau să-l imite pe tărâmul spiritului omenesc aveau să aibă parte de o recoltă nu mai puțin bogată dacă urmau precepte similare. Dacă legile erau corecte, observațiile pe care se bazau acestea autentice și deducțiile solide, atunci concluzii adevărate și irefutabile aveau să ofere cunoștințe despre tărâmuri până atunci neexplorate și aveau să transforme acea mlaștină de ignoranță și supoziții superficiale într-un sistem limpede și coerent de elemente corelate – copia sau analogul teoretic al divinei armonii a naturii, ascunsă vederii de ignoranța sau trândăvia sau perversitatea omenească. A înțelege acest fapt reprezintă pentru o făptură rațională același lucru cu a i te conforma în toate credințele și acțiunile; căci doar el îi poate face pe oameni fericiți și raționali și liberi.

Înainte ca rezultatele să se poată bucura de încredere era esențial să se garanteze eficiența instrumentelor de investigare. Această înclinație epistemologică a caracterizat filozofia europeană de când Descartes și-a formulat metoda îndoielii și până târziu în secolul al XIX-lea, și încă persistă ca o puternică tendință. Aplicarea directă a rezultatelor acestei investigații a varietăților și scopului cunoașterii omenești la discipline tradiționale ca politica, etica, metafizica și teologia, în scopul de a pune capăt o dată pentru totdeauna nedumeririlor lor, este programul pe care filozofii din secolul al XVIII-lea au încercat să-l îndeplinească. Principiile pe care au încercat să le aplice erau noile canoane științifice ale secolului al XVIII-lea; nu aveau să mai existe deducții apriorice pe baza principiilor „naturale", ridicate în slăvi în Evul Mediu fără dovezi experimentale – principii ca acela că toate corpurile ajung în nemișcare atunci când nu

1. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, „Epistle to the Reader".

se mai află sub influența unei forțe, ori că traiectoria „naturală" urmată de corpurile cerești, în căutarea împlinirii lor, este neapărat circulară. Legile lui Kepler sau Galilei contraziceau aceste principii „naturale" pe baza observațiilor (de exemplu, masa imensă de date acumulate de astronomul danez Tycho Brahe) și experimentării (de tipul celei efectuate de Galilei însuși).

Pentru această folosire a observației și experimentului a fost nevoie de aplicarea unor metode de măsurare exactă, și rezultatul a fost legarea între ele a multor fenomene diferite, sub domnia unor legi de mare precizie, formulate, în general, în termeni matematici. În consecință, doar aspectele măsurabile ale realității au fost considerate reale – cele care puteau fi puse în ecuații care să lege variațiile unui aspect al fenomenului de variații măsurabile ale altui fenomen. Avea să fie alungată, în sfârșit, întreaga idee de natură alcătuită din calități cu diferențe ireductibile și tipuri „naturale" între care nu pot exista punți. Categoria aristotelică de cauză finală – explicarea fenomenelor în termenii tendinței „naturale" a fiecărui obiect de a-și îndeplini scopul interior, care avea să fie și răspunsul la întrebarea de ce există el și ce funcție încearcă să îndeplinească (noțiuni pentru care, în principiu, nu se pot găsi dovezi bazate pe experiment sau pe observație) – a fost abandonată ca neștiințifică și, în cazul entităților neînsuflețite, fără voință ori scopuri, ca literalmente ininteligibilă. Legile care formulau concomitențe regulate ale fenomenelor – ordinea și legăturile observate între lucruri și fenomene – erau suficiente, fără să se introducă entități și forțe impalpabile, pentru a descrie tot ce era descriptibil și a prezice tot ce era predictibil în univers. Spațiul, timpul, masa, forța, impulsul, nemișcarea – termeni din mecanică – aveau să ia locul cauzelor supreme, formelor substanțiale, scopului divin și altor noțiuni metafizice. De fapt, aparatul ontologiei și teologiei medievale avea să fie abandonat cu totul în favoarea unui simbolism care se referea la acele aspecte ale universului care

sunt accesibile simțurilor sau pot fi măsurate ori deduse în vreun alt fel.

Această atitudine este excesiv de limpede nu numai în lucrările lui Locke și Hume, care aveau un respect profund față de știința naturii, ci și în cele ale lui Berkeley, care s-a străduit mult să-i nege presupozițiile metafizice. Pentru toți modelul era cel al fizicii și mecanicii din vremea lor. Pentru Newton și, de fapt, pentru acei fizicieni pre-newtonieni ale căror lucrări probabil că Locke le cunoștea mai bine, lumea materială trebuia să fie descrisă în termenii particulelor uniforme, iar legile comportamentului ei erau legile interacțiunii acestor particule. Filozofii empiriști britanici, ale căror lucrări au ajuns treptat să domine gândirea europeană, au aplicat această concepție la minte. Mintea a fost tratată ca și cum ar fi fost o cutie care conține echivalentele mentale ale particulelor newtoniene. Acestea erau numite „idei". „Ideile" sunt entități distincte și despărțite între ele, „simple", fără părți în care să poată fi împărțite, adică literalmente atomice, care își au originea undeva în lumea exterioară, căzând în minte așa cum cad firișoarele de nisip în clepsidră; acolo, cumva, fie continuă să fie izolate, fie devin compuse, formând complexe, așa cum obiectele materiale din lumea exterioară sunt alcătuite din complexe de molecule ori atomi. Locke încearcă un fel de istorie a genezei ideilor în mintea noastră și o explicare a mișcării lor în ea, asocierile și disocierile dintre ele, așa cum un chimist contemporan analizează ingredientele și comportamentul fizic al unei substanțe compuse.

Gândirea, cel puțin gândirea reflexivă, este pentru Locke un fel de ochi interior corespunzător ochiului fizic exterior care percepe lumea exterioară. Când Locke definește cunoașterea drept „perceperea conexiunilor și acordului sau dezacordului și repugnanței oricărora dintre ideile noastre"[1], concepe această

1. *An Essay Concerning Human Understanding*, cartea a 4-a, capitolul 1, partea a 2-a.

„percepere" ca pe ceva care cercetează două idei ca şi cum ar fi particule ce pot fi diferenţiate; aşadar, ochiul interior este capabil să vadă dacă ele sunt sau nu în acord şi, ca atare, dacă enunţul care afirmă conexiunea lor este sau nu adevărat, aşa cum ochiul exterior inspectează două obiecte colorate şi vede dacă acele culori se armonizează sau nu. Când Berkeley critică teoria lui Locke despre ideile generale abstracte, ceea ce atacă el în principal este concepţia că poate să existe o idee care să nu fie o imagine determinată în mod absolut, întrucât ideile sunt entităţi; iar „ideile abstracte", aşa cum sunt ele invocate de Locke pentru a explica în ce fel semnifică termenii generali, îi par lui Berkeley o contradicţie fundamentală, deoarece dacă sunt idei trebuie să fie entităţi concrete, şi nu pot fi şi abstracte, adică nedeterminate, fără proprietăţi speciale date în simţuri sau în imaginaţie. Indiferent dacă acest atac împotriva lui Locke este sau nu justificat, caracteristică e presupunerea comună a celor doi (şi a lui Hume, şi multor altor empirişti din acea vreme, în special din Franţa) că mintea e un recipient prin care ideile circulă ca nişte jetoane şi alcătuiesc tipare, ca într-un tonomat complex; spaţiul newtonian tridimensional îşi are omologul în „spaţiul" interior al minţii asupra căreia domneşte ochiul interior – capacitatea de reflecţie.

Prin urmare, filozofia trebuie să fie convertită într-o ştiinţă a naturii. Faptele de care se ocupă ea trebuie să fie descoperite prin introspecţie. La fel cu orice altă investigaţie umană validă, ea trebuie să înceapă cu observaţia empirică. Hume reia această idee: „Dat fiind că ştiinţa omului este singura temelie solidă pentru celelalte ştiinţe, singura temelie solidă pe care i-o putem da acestei ştiinţe trebuie să se rezeme pe experienţă şi observaţie."[1] Filozofia este în realitate un fel de psihologie ştiinţifică; pentru adepţii extremişti ai acestei doctrine, mai ales în Franţa, ea a devenit un fel de fiziologie – o versiune timpurie

1. *A Treatise of Human Nature*, Introducere.

a behaviorismului sau „fizicalismului". Discipolii francezi ai lui Locke şi Hume – Condillac, Helvétius, La Mettrie – împing lucrurile până la extrem. Condillac se apucă să reconstruiască fiecare trăire omenească – cele mai complexe şi mai subtile gânduri sau „mişcări ale sufletului", cel mai elaborat joc al imaginaţiei, cele mai subtile speculaţii ştiinţifice – prin idei „simple", adică senzaţii despre care se poate considera că sunt date unuia sau altuia dintre simţurile noastre normale şi că pe fiecare dintre ele poate fi pus degetul, ca să zicem aşa, iar ea poate fi pusă la locul cuvenit din fluxul senzaţiilor. Marii popularizatori ai vremii, ale căror texte au ajuns în mâinile oamenilor educaţi din multe ţări în afară de Franţa lor natală, şi în fruntea cărora s-au aflat Voltaire, Diderot, Holbach, Condorcet şi adepţii lor, oricare le-ar fi fost disensiunile, erau de acord în privinţa importanţei cruciale a acestei abordări senzualiste. Există noţiuni „organice" – anti-atomiste – în scrierile lui Diderot, ca şi în cele ale lui Maupertuis sau Bordeu, şi unele dintre ele se poate să-l fi influenţat pe Kant; însă curentul dominant este în favoarea analizării tuturor lucrurilor pe baza părţilor lor constituente atomice extreme, indivizibile, fie ele fizice sau psihologice.

Hume, care crede că ştiinţele „Matematicii, Filozofiei Naturale [adică ştiinţele naturii] şi Religiei Naturale depind într-o anumită măsură de ştiinţa omului"[1], crede aceasta deoarece sarcina filozofiei este să se ocupe de ingredientele supreme a tot ce există. Teoria lui despre spirit este mecanicistă şi e concepută prin analogie cu teoria lui Newton despre atracţia gravitaţională, asociaţia de idei îndeplinind în spirit aceeaşi funcţie ca gravitaţia în lumea materială. El descrie această asociaţie de idei ca „un soi de Atracţie, despre care vom constata că în lumea mentală are aceleaşi efecte extraordinare ca în lumea naturală, şi se înfăţişează în la fel de multe forme diferite"[2]. Pentru La

1. *Loc. cit.* (v. p. 73, nota 1).
2. *Ibid.* cartea I, partea I, pasajul 4.

Mettrie, adevăratul filozof este un fel de inginer care demontează aparatul minții omenești; Voltaire îl descrie ca excelent anatomist, care (aici îi aduce un elogiu lui Locke) poate să explice rațiunea omenească așa cum poate să explice resorturile trupului omenesc. Tratatele filozofice scrise de acești *philosophes* francezi și de discipolii lor din alte țări sunt pline de imagini științifice; natura, pe care Butler, la începutul veacului, o considera un organism, a fost comparată de Paley, peste o jumătate de veac, cu un ceasornic. „Moralitatea naturală" și „religia naturală" (comune tuturor oamenilor, dar mai evidente în societățile cel mai puțin corupte – rurale ori primitive) pot fi studiate în mod științific, la fel cu viața plantelor sau animalelor. Diderot compară viața socială cu un mare atelier dintr-o fabrică.

Berkeley, în loc ca acest empirism să-i stea în gât, că doar era creștin și episcop, iată că îl consideră singurul compatibil cu spiritualismul cu care sunt impregnate toate credințele sale. Ba chiar, pentru el, Locke nu-i destul de empiric. Și, într-un sens, Berkeley are dreptate; știința din secolul al XVII-lea pe care o admiră Locke și pe care pare s-o aplice la fenomenele mentale nici vorbă să fie strict empirică. Dimpotrivă, lumea simțurilor este considerată de Galilei și Descartes vagă, înșelătoare și încețoșată, plină de fenomene care nu pot fi descrise decât în termeni calitativi – cu alte cuvinte, care nu pot fi admise într-o imagine cu adevărat cantitativă, științifică, a lumii. Calitățile „primare" de care se ocupă științele nu sunt accesibile în mod nemijlocit simțurilor.

Există două domenii: domeniul cantitativ, măsurabil cu precizie, al obiectelor din spațiu, având proprietăți ca mișcarea și repausul, formă determinată, soliditate, temperaturi specifice (care sunt mișcările particulelor) și așa mai departe, contrastează cu domeniul culorilor, mirosurilor și gusturilor, gradelor de căldură și răceală, sunetelor tari și slabe și așa mai departe, care sunt subiective și, prin urmare, nu sunt fiabile. Lui Locke, care

porneşte de la principiul că nu avem alte cunoştinţe în afară de cele care provin de la simţuri, îi vine greu să explice de ce calităţilor „primare", care pentru el – dacă vrea să fie consecvent – trebuie să depindă de dovezile simţurilor la fel de mult ca cele „secundare", trebuie totuşi să li se acorde acel gen de întâietate şi autoritate pe care pare să le-o dea fizica. Aşa încât oscilează între inconsecvenţă şi încercări lipsite de convingere de a reprezenta calităţile secundare ca fiind cumva generate de cele primare, care nu sunt ele însele prea perceptibile, ci oarecum răspunzătoare cauzal de informaţiile simţurilor. Se află în aceeaşi situaţie grea în privinţa substanţei materiale, care pentru fizicieni era cu siguranţă ceva inaccesibil în mod nemijlocit simţurilor, şi care nici nu poate fi accesibil în acest fel şi, prin urmare, trebuie să fie inacceptabil pentru empirismul strict.

Berkeley respinge foarte consecvent încercările de „împăcare" a fizicii şi respinge toate eforturile de a face un compromis cu presupusele ei cereri. De fapt, consideră că un astfel de dualism este incompatibil cu empirismul deplin pentru care pledează. Contrastul dintre senzaţiile subiective şi proprietăţile obiective ale materiei este aparent. Simţurile sunt singura sursă de cunoaştere. Lumea este alcătuită din gânduri, sentimente, senzaţii – „ideile" din mintea actanţilor, a lui Dumnezeu şi a creaturilor sale, oamenii. Dincolo de asta nu există nimic, cel puţin în ceea ce priveşte lumea materială. El îmbină un empirism consecvent faţă de lumea materială cu credinţa în realitatea substanţelor spirituale – sufletele eterne sau spiritele –, fiinţe active, a căror existenţă nu depinde, aşa cum trebuie să depindă cea a entităţilor pasive, de faptul de a fi perceput, sau de a fi în alt fel conţinutul experienţei cuiva: substanţe despre care avem nu „idei", ci „noţiuni" (aşa cum numiseră predecesorii lui din secolul al XVII-lea această conştiinţă non-sensibilă), care pot să cuprindă şi relaţiile, de vreme ce, aparent, nici acestea nu sunt perceptibile. Poziţia lui în această privinţă – o combinaţie

specială de platonism şi senzualism – nu este atât de inconsecventă pe cât a fost considerată prea adesea de criticii lui, de la Hume încoace.

Pentru Berkeley este de neînţeles noţiunea de substanţe exterioare atât de strict despărţite de experienţa sensibilă posibilă, încât, în principiu, nu se poate forma nici o idee despre ele. Este în acelaşi timp spiritualist deplin şi senzualist consecvent. Întreaga sa argumentaţie se sprijină pe concepţia că, dacă nu ne lăsăm derutaţi de terminologia ştiinţei care sugerează existenţa unei materii imperceptibile şi ne bazăm toată cunoaşterea pe dovada a ceea ce poate fi perceput, şi doar pe ea, vom ajunge la poziţia creştină tradiţională, că universul are caracter spiritual. În vreme ce pentru Locke şi Hume matematica reprezintă forma perfectă de cunoaştere (cu adevărat idealul de luciditate şi de siguranţă inatacabilă, în comparaţie cu care toate celelalte pretenţii de cunoaştere sunt defectuoase), pentru Berkeley matematica sugerează prezenţa unor entităţi mitologice care nu există în lume. Pentru el, figurile geometrice nu sunt entităţi ideale, lipsite de nevoia pe care o au toate entităţile reale de a se justifica prin observaţie empirică, ci sunt conţinut al senzaţiei în aceeaşi măsură cu orice altceva. O linie este alcătuită dintr-un număr, în principiu calculabil, de *minima sensibilia* – şi dacă numărul acestora este impar, linia nu poate fi împărţită cu exactitate în două, indiferent ce spun geometrii. Această concepţie excentrică este interesantă, fie şi numai ca dovadă a extremelor la care pot să ajungă empirismul şi nominalismul.

Şi Locke, şi Hume au o concepţie mai plauzibilă despre matematică şi, cu toate că modalităţile în care explică raţionamentul matematic nu sunt cu totul convingătoare, îşi dau seama cu aceeaşi claritate ca Leibniz de diferenţa dintre el şi enunţarea faptului empiric. În special Hume vorbeşte clar despre diferenţa dintre enunţurile care implică un caracter abstract, adică ale logicii şi aritmeticii sau algebrei (e confuz şi şovăielnic în privinţa

geometriei), şi cele de tipul concret, adică acelea care afirmă existenţa. De fapt, principala sa realizare se bazează tocmai pe recunoaşterea faptului că, de vreme ce noţiuni ca necesitatea şi identitatea, interpretate în sensul strict, aparţin lumii disciplinelor abstracte – ceea ce raţionaliştii au numit „adevăruri ale raţiunii", cunoscute ca atare deoarece adevărurile care le contrazic sunt auto-contradictorii (spre deosebire de „adevărurile faptelor", care nu pot fi verificate printr-un proces pur abstract) –, nu-şi au locul pe un tărâm al afirmaţiilor despre lume, presupunerea că ele au un loc fiind în mare parte răspunzătoare de însăşi existenţa falsei ştiinţe a metafizicii.

Necesitatea şi identitatea sunt relaţii care nu pot fi descoperite nici prin observarea lumii exterioare, nici prin introspecţie, sau prin orice combinaţie a informaţiilor aduse de aceste „facultăţi". Prin urmare, nu sunt relaţii reale care leagă entităţi reale sau care pot fi descoperite în lumea reală. Aşadar, cunoaşterea trebuie să fie de două tipuri: fie susţine că este „necesară", şi în acest caz se bazează pe criterii abstracte şi nu poate da informaţii despre lume, fie susţine că dă informaţii despre lume, şi în acest caz nu poate fi mai mult decât probabilă, şi nu este niciodată infailibilă; nu poate avea certitudine, dacă ceea ce înţelegem prin aceasta este genul de certitudine obţinută doar prin logică sau matematică. Această distincţie între cele două tipuri de aserţiuni, strâns legată de distincţia dintre „analitic" şi „sintetic", „*a posteriori*" şi „*a priori*", este începutul marii controverse care l-a deşteptat pe Kant din somnul dogmatic şi a schimbat istoria filozofiei moderne.

Încercării eroice de a face din filozofie o ştiinţă a naturii i-a pus capăt marea ruptură cu tradiţia – atât a raţionalismului, cât şi a empirismului, aşa cum se dezvoltaseră până atunci – inaugurată de Kant, ale cărui concepţii filozofice sunt izvorul unei mari părţi din gândirea secolului al XIX-lea. El a fost primul care a înţeles că sarcina filozofiei este – şi a fost întotdeauna –

nu să caute răspunsuri la întrebări empirice despre fapte, la care răspund ştiinţele specializate, sau, la alt nivel, bunul-simţ. Şi că ea nu poate fi nici o disciplină pur deductivă, cum sunt cele folosite de ştiinţele abstracte, ca logica sau matematica. A fost primul mare filozof care şi-a dat seama că principalele probleme ale filozofiei nu sunt nici cele la care se poate răspunde folosind investigaţia empirică (de exemplu, întrebarea despre geneza ideilor noastre – încercarea de a afla „de unde vin", care este de domeniul psihologilor, fiziologilor, antropologilor etc.), nici cele la care se poate răspunde prin deducţii pe baza unor axiome de la sine înţelese sau apriorice, aşa cum au susţinut scolasticii şi raţionaliştii; căci ceea ce pentru cineva se înţelege de la sine – sau ţine de credinţă şi de revelaţie directă – poate să nu fie aşa pentru altcineva. Kant a susţinut pe drept cuvânt că simpla deducţie nu poate să ne sporească nici cunoştinţele despre lucruri, nici pe cele despre oameni; şi nu oferă răspuns la acele întrebări, nici nu dezleagă acele enigme care par să fie tipic filozofice. Întrebările pe care le-a pus şi metodele pe care le-a folosit (indiferent dacă sunt sau nu valide) au vizat mai ales analiza celor mai generale şi răspândite dintre conceptele şi categoriile noastre. A caracterizat tipurile de afirmaţii pe care le facem în lumina genurilor de dovezi care le sunt necesare, precum şi relaţiile existente între conceptele pe care le presupun ele.

Kant vorbeşte foarte clar despre o confuzie aflată în miezul principalelor falsuri din filozofia secolului al XVIII-lea, şi anume faptul că întrebările legate de tipurile de judecată şi de tipurile de categorii implicate în experienţele normale sunt departe de a fi identice cu întrebările despre „sursele" informaţiilor, credinţelor sau atitudinilor noastre. Este evident că trebuie să existe diferenţe ale principiilor logice (şi nu numai ale originii) între aserţiuni ca „Orice evniment are o cauză" sau „Această foaie de hârtie nu poate să fie şi albastră, şi cafenie în acelaşi loc şi în acelaşi timp", pe de o parte, şi „Nu există şerpi în Irlanda" sau

„Ieri m-a durut capul", pe de altă parte. Dacă cineva are îndoieli în privința faptului că orice eveniment are o cauză, sau că teorema lui Pitagora este adevărată, sau că această bucată de hârtie este în același timp albastră și cafenie, nu câștigă nimic dacă adună din ce în ce mai multe cazuri, să zicem, de evenimente care să fie într-o relație sau alta între ele; ori din ce în ce mai multe triunghiuri dreptunghice și instrumente de măsurare a ariilor pătratelor laturilor; ori alte foi de hârtie, unele complet cafenii, altele complet albastre, dar nici una care să fie în același timp și complet de ambele culori. Aceste metode de alungare a îndoielii sunt inutile, deoarece modalitatea de a convinge pe cineva de adevărul unor astfel de afirmații este, evident, foarte diferită de felul în care demonstrăm adevărul enunțurilor abstracte despre lume – cu alte cuvinte, oferind dovezi de un fel sau altul. Întrebarea care se pune aici este „Care este tipul corect de dovezi sau de garanții pe care trebuie să le aducem pentru a dovedi adevărul cutărui enunț?", și acest lucru este cu totul diferit de o întrebare de genul: „Cum ajung eu (sau oamenii, în general) să aflu adevărul despre cutare enunț?" Răspunsul la a doua întrebare este din zona psihologiei genetice și depinde de multe accidente și vicisitudini empirice din viața unui om. Marilor empiriști clasici (chiar și lui Hume, care a fost foarte conștient de diferențele de tip logic și a demonstrat în mod triumfal, și cu rezultate distrugătoare, că tocmai din cauză că argumentul inductiv nu poate niciodată deveni deductiv există un sens în care este imposibilă certitudinea în chestiunile concrete) le este caracteristic faptul că făceau confuzie între aceste două întrebări și presupuneau că un anumit tip de răspuns la cea de-a doua întrebare – despre geneza cunoașterii sau modalitățile de a învăța – atrage automat un anumit tip de răspuns la prima, și anume întrebarea despre procedura corectă de stabilire a adevărului unui anumit enunț și despre conceptele implicate în el.

Această confuzie apare din felul în care aceşti filozofi tind să reunească cele două întrebări distincte într-una care nu este limpede, „Cum putem cunoaşte enunţul X?", care nu este nici „Care e dovada, sau verificarea, corectă a enunţurilor ca X?", nici „Unde găsim cunoştinţele (sau impresiile) despre X?". Unul dintre cele mai bune exemple ale acestei bălmăjeli se află în prima carte a lui Locke, *Eseu*, în care ne spune că, de exemplu, copiii nu vin pe lume cunoscând legea noncontradicţiei, părând să creadă că asta dovedeşte ceva despre statutul logic al unor astfel de enunţuri. Întrebarea despre sursele cunoaşterii este concretă, şi empiriştii care, pe urmele lui Hobbes sau Locke, au susţinut că ea nu este nici „înnăscută", adică „imprimată" în minte înainte de naştere de către Dumnezeu sau natură, nici derivată prin „intuiţie", adică un alt canal decât simţurile şi superior lor, spuneau, de fapt, că răspunsul la această întrebare poate fi oferit doar de psihologie, concepută corect ca ştiinţă empirică. Încercarea de a arăta că filozofia constă din această procedură empirică (căci ce valoare poate să aibă dacă nu se întemeiază pe observaţie?) a dus la unele dintre cele mai clarificatoare intuiţii din gândirea secolului al XVIII-lea, ca şi la principala eroare care o viciază – identificarea filozofiei cu ştiinţa.

Kant însuşi nici vorbă să fie scutit de acest gen de eroare; cu toate acestea, el a deplasat ponderea accentului filozofic de la cele două întrebări, „Ce se poate deduce din ce?" şi „Ce entităţi există în lume, fie ele în afara ori înăuntrul minţii?", la examinarea conceptelor şi categoriilor generale în termenii cărora gândim şi raţionăm – cadre de referinţă sau sisteme de relaţii, ca spaţiul, timpul, numărul, cauzalitatea, caracterul de lucru material, de care se pare că nu ne putem lipsi decât în parte, şi nici măcar în imaginaţie, şi de care nu se ocupă manualele dedicate ştiinţelor speciale, întrucât sunt prea universale şi prea prezente pretutindeni, şi – în orice caz, *prima facie* – nu se încadrează în vreo clasificare, nici empirică, nici abstractă.

Istoria filozofiei a constat în mare parte din tratarea acestui fel de probleme al căror obiect este greu de clasificat; din încercarea de a rezolva, sau măcar de a limpezi, enigme care bântuie prin mintea multor oameni într-un mod foarte diferit de nedumeririle care țin de o știință specială, în care metoda de aflare a răspunsului, oricât de grea ar fi, nu este ea însăși o enigmă. Aceste probleme filozofice se modifică de la o epocă la alta, nereprezentând un progres (sau regres) în linie dreaptă, pe măsură ce se schimbă gândirea și limbajul oamenilor datorită impactului factorilor care determină formele și conceptele în care gândesc, simt și comunică oamenii – factori care nu par să urmeze un tipar de vreun fel care poate fi sesizabil.

Aceste considerații au fost relativ departe de mintea marilor filozofi empiriști ai secolului al XVIII-lea. Pentru ei, totul părea să fie mult mai limpede decât a putut fi pentru urmașii lor, cu foarte puține excepții. Ceea ce știința izbutise să facă în sfera lumii materiale putea cu siguranță să facă și în sfera spiritului și, mai departe, pe tărâmul relațiilor sociale și politice. Schema rațională pe baza căreia Newton a demonstrat atât de convingător cum e construită lumea fizică, și cu ajutorul căreia Locke și Hume și discipolii lor francezi păreau porniți să explice lumile interioare ale gândirii și emoției, putea să fie aplicată și la sfera socială. Oamenii sunt obiecte din natură, nu mai puțin decât copacii și pietrele; interacțiunea lor poate fi studiată la fel ca aceea dintre atomi sau plante. Odată ce legile comportamentului uman sunt descoperite și încorporate într-o știință a sociologiei raționale, analogă fizicii sau zoologiei, dorințele reale ale oamenilor pot fi cercetate și aduse la lumină, și îndeplinite prin cele mai eficiente mijloace, compatibile cu natura faptelor fizice și mentale. Natura este cosmos: în ea nu pot exista dezacorduri; și, întrucât întrebările de genul ce să facem, cum să trăim, ce anume i-ar face pe oameni drepți, sau raționali, sau fericiți sunt toate concrete, răspunsurile corecte la oricare dintre ele nu pot

fi incompatibile cu răspunsurile corecte la oricare alte întrebări. Prin urmare, idealul creării unei societăți pe deplin drepte, pe deplin virtuoase, pe deplin mulțumite nu mai era utopic.

Și această viziune nu se limitează la naturaliști și la aliații și purtătorii lor de cuvânt. Au împărtășit-o cu aceeași încredere urmașii raționaliști ai lui Leibniz și ai discipolului său, Wolff. Ei susțineau că gândirea rațională este un mijloc de a obține adevărul despre univers cu mult superior metodelor empirice. Dar credeau, de asemenea, și chiar cu mai multă tărie decât adversarii lor empiriști, că adevărul este un corpus de cunoștințe unic, armonios, că toate sistemele precedente – religiile, cosmologiile, mitologiile – nu au fost altceva decât tot atâtea căi diferite, unele mai lungi sau mai largi, altele mai întortocheate și mai obscure, către același obiectiv rațional; că toate științele și toate credințele, cele mai fanatice superstiții și cele mai sălbatice obiceiuri, atunci când avansarea civilizației le „curăță" de elementele lor iraționale, pot fi armonizate în cadrul filozofiei finale adevărate care ar putea să rezolve toate problemele teoretice și practice, pentru toți oamenii, peste tot și pentru totdeauna. Această credință nobilă i-a însuflețit pe Lessing, care credea în rațiune, pe Turgot, care credea în științe, pe Moses Mendelssohn, care credea în Dumnezeu, și pe Condorcet, care nu credea în El. În ciuda marilor diferențe de temperament și perspectivă și credință, acesta era terenul comun. Teiștii și ateii, cei care credeau în progresul automat și pesimiștii sceptici, materialiștii francezi radicali și poeții și gânditorii germani sentimentali păreau să fie uniți în convingerea că toate problemele pot fi rezolvate prin descoperirea unor răspunsuri obiective care, odată descoperite – și de ce să nu fie? –, vor putea fi văzute limpede de toată lumea și vor fi eterne. Este adevărat că la mijlocul secolului au început să apară, mai întâi în Germania, apoi în Anglia, voci disidente care susțineau că nici oamenii, nici societățile lor nu sunt asemănătoare cu obiectele neînsuflețite și nici

chiar cu regnul animal; şi că încercarea de a le trata ca şi cum ar fi aşa avea să ducă în mod obligatoriu la dezastru – Johnson şi Burke, Hamann şi Herder (şi într-o anumită măsură chiar şi Montesquieu şi Hume) au pornit revolta care avea să devină tot mai puternică. Însă acestea au rămas îndoieli izolate.

Fără îndoială, din încercarea conştiincioasă de a aplica metode ştiinţifice la reglementarea chestiunilor omeneşti a rezultat foarte mult bine, suferinţe alinate, nedreptăţi evitate sau prevenite, ignoranţă scoasă la iveală. Dogmele au fost respinse, prejudecăţile şi superstiţiile au fost ţintuite la stâlpul infamiei. S-a dovedit de multe ori în mod triumfător că este îndreptăţită convingerea din ce în ce mai fermă că apelurile la mister şi autoritate pentru a justifica un comportament arbitrar sunt mult prea adesea tot atâtea alibiuri nedemne care ascund interesul personal sau indolenţa intelectuală sau prostia. Însă visul esenţial, demonstraţia că totul în lume este acţionat de mijloace mecanice, că toate relele pot fi vindecate cu ajutorul unor măsuri tehnologice adecvate, că pot să existe şi ingineri ai sufletului omenesc, şi ingineri ai trupului omenesc, s-a dovedit înşelător. Cu toate acestea, în cele din urmă s-a dovedit a fi mai puţin înşelător decât atacurile împotriva lui lansate în secolul al XIX-lea cu ajutorul unor argumente la fel de false, dar cu implicaţii care erau mai sinistre şi mai opresive atât din punct de vedere intelectual, cât şi politic. Forţa intelectuală, sinceritatea, curajul şi dragostea dezinteresată pentru adevăr ale celor mai înzestraţi gânditori ai secolului al XVIII-lea au rămas până în ziua de azi neegalate. Epoca lor este unul dintre cele mai bune şi mai dătătoare de speranţe episoade din viaţa omenirii.

Unul dintre cei mai îndrăzneți inovatori din istoria gândirii omenești

Giambattista Vico a murit în 1744, și a rămas o figură aparte în istoria gândirii. Deși a fost celebru în țara sa natală, este puțin cunoscut dincolo de hotarele ei. Cât despre ideile sale, rareori sunt pomenite chiar și printre filozofii profesioniști – în orice caz, cei din țările anglofone. Cu toate acestea, el este unul dintre cei mai îndrăzneți inovatori din istoria gândirii omenești. Pentru faima de care s-a bucurat, cel mai mare merit îl au doi oameni: istoricul Jules Michelet, care aproape de sfârșitul vieții a spus despre el: „Nu am alt maestru în afară de Vico. Principiul lui – forța vie, *omenirea care se creează pe sine* – a creat și cartea, și învățătura mea"[1], și filozoful Benedetto Croce, care pe tot parcursul lungii și rodnicei sale activități i-a lăudat neobosit geniul. Și totuși, Vico a rămas în vremea sa, și rămâne în vremea noastră, la periferia tradiției filozofice predominante. Nu a intrat în canon; rămâne printre figurile ezoterice – o figură izolată, ciudată, care prezintă interes pentru specialiștii în filozofia istoriei sau în gândirea italiană, sau pentru cei care studiază secolul al XVIII-lea: la fel ca Berlioz printre compozitori, acum o jumătate de veac, sau ca Piero della Francesca printre pictori în secolul al XIX-lea,

1. Prefața din 1869 la *L'Histoire de France*, vol 4, p. 14, din Jules Michelet, *Œuvres complètes*, Paul Viallaneix (ed.), Paris, 1971-; citat în admirabila introducere scrisă de M.H. Fisch la *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. Max Harold Fisch și Thomas Goddard Bergin, Ithaca, New York, 1944, p. 79.

este un maestru admirat cu pasiune de un grup mic, dar dat deo parte în câteva propoziții de către majoritatea comentatorilor care scriu despre subiect.

Și totuși, realizările lui Vico sunt uluitoare. A formulat idei cutezătoare și importante despre natura omului și a societății omenești; a atacat noțiunile curente despre natura cunoașterii, în cadrul căreia a dezvăluit, sau cel puțin a identificat, o varietate esențială nediscutată până atunci; practic, a inventat ideea de cultură; teoria sa despre matematică a trebuit să aștepte venirea secolului nostru ca să fie recunoscută ca revoluționară; a anticipat estetica romanticilor și istoriștilor, și aproape că a transformat acest subiect; practic, a inventat antropologia și filologia comparate și a inaugurat noua viziune a istoriei și științelor sociale care a decurs din aceasta; ideile sale despre limbaj, mit, lege, simbolism și relația dintre social și evoluția culturii cuprind intuiții geniale; a fost primul care a proclamat distincția dintre științele naturii și studiile umaniste, distincție rămasă de atunci un aspect crucial. Cu toate acestea, spre deosebire de filozofii din Antichitate și spre deosebire de Descartes și Spinoza, Leibniz și Locke, Berkeley și Hume, Kant și Hegel, a rămas în afara tradiției principale. După ce a fost descoperit de unul sau altul dintre susținătorii gândirii – Coleridge, Leopardi sau Michelet –, a căzut din nou în uitare; a fost redescoperit apoi în secolul trecut și iar a fost uitat, în afară de țara în care s-a născut.

Astăzi a reapărut interesul față de el, dar pare improbabil să dureze prea mult – cu siguranță, Vico va fi iarăși ignorat, ca să fie dezgropat din nou de gânditori indignați de faptul că nu este recunoscut. Principalul motiv pentru care are această soartă este probabil natura obscură și haotică a textelor lui. Gândirea lui e un hățiș de idei bogate și originale, aluzii și citate absconse, digresiuni și divagații bruște – îmbelșugată, ciudată, confuză, frapantă, imens de sugestivă, dar imposibil de citit. Se îmbulzesc prea multe idei noi ca să poată fi exprimate în același

timp; încearcă să spună prea mult despre prea multe; ideile se ciocnesc cap în cap și se umbresc reciproc și, cu toate că asta insuflă scrierilor lui un fel de vitalitate turbulentă, nu contribuie la luciditate sau eleganță. Cititorul e zgâlțâit, uluit și stors de puteri; nici o idee nu este prezentată cum trebuie, sau dezvoltată, sau organizată într-o structură coerentă. A-l citi devine o adevărată pedeapsă. Așa cum spunea Bizet despre Berlioz: are geniu fără să aibă vreun strop de talent. Și totuși, multe dintre lucrurile pe care le spune au o importanță cardinală – sunt originale și convingătoare.

Viața lui Vico a semănat oarecum cu scrierile sale: prost organizată, frustrantă, fără recunoașterea cuvenită. Era fiul unui librar sărac din Napoli, și probabil că își datorează în mare parte erudiția considerabilă ocaziilor oferite de cărți și de conversațiile cu clienții tatălui său. Un accident din tinerețe l-a lăsat schilod și i-a subminat sănătatea. A fost întotdeauna sărac, viața i-a fost o îndelungă străduanie de a supraviețui el însuși și familia sa, n-a prea reușit să afle cărturari interesați de munca sa, chiar dacă spre sfârșitul vieții i-a crescut faima. A devenit profesor de retorică la Universitatea din Napoli, însă postul era prost plătit și era silit să-și completeze veniturile făcând permanent muncă de scrib pentru diferite notabilități de ale căror favoruri depindea. Pe scurt, era un cărturar oarecum jalnic, arțăgos, care trăia în sărăcie, scria pe apucate, într-o societate care nu i-a recunoscut înzestrarea extraordinară. Și totuși, cu toată veșnica sa sete de recunoaștere, a știut atunci când a conceput ideile principale din *Știința nouă* că acel clișeu al pătrunderii pe un tărâm necălcat de picior de om era, în cazul lui, adevărat: a știut că a făcut o descoperire genială, și asta l-a susținut.

Care a fost așadar descoperirea lui? Miezul ei este că oamenii sunt capabili să-și înțeleagă propria istorie altfel și, potrivit lui Vico, mai bine decât înțeleg natura; și, ca un corolar al acestui fapt, că a înțelege un lucru, și nu doar a fi capabili să-l descrii

sau să-i analizezi părțile componente, înseamnă să înțelegi modul în care a luat naștere – geneza, dezvoltarea lui –, precum și că esența lui constă în a deveni ceea ce este; pe scurt, că adevărata înțelegere este întotdeauna genetică, iar în cazul omului și a acțiunilor sale, întotdeauna istorică, nu atemporală și nici analitică.

În nici un caz nu se poate spune că studiile istorice ar fi fost neglijate spre sfârșitul secolului al XVII-lea. De fapt, anticari culți, atât dinăuntru, cât și din afara Bisericii, puneau temelia științei moderne a istoriei. Însă studierea istoriei era privită cu suspiciune de către adevărații stăpâni intelectuali din vremea sa, matematicienii și naturaliștii ale căror realizări au fost gloria acelei epoci. Descartes și discipolii lui dominau în tinerețea lui Vico, și Descartes a arătat limpede că adevărata cunoaștere se sprijină pe axiome clare și irefutabile și pe aplicarea regulilor, prin aceasta putându-se trage în mod riguros concluzii, așa încât să se construiască un sistem care să fie garantat în mod logic în fiecare dintre părțile sale.

Doar pe o astfel de temelie de neclintit se putea construi o structură a cunoașterii adevărate. Unde erau regulile de transformare, concluziile demonstrative ale istoriei? Care teoreme istorice au putut fi demonstrate astfel încât să nu mai încapă nici o îndoială? Istoria poate fi ca o călătorie, un mod agreabil de a-și petrece timpul, însă nici cele mai meticuloase cercetări ale lumii vechi nu au adus cunoștințe noi, în sensul în care o făcea în mod evident magnificul progres al științelor naturii. În domeniul științelor oamenii construiau pe munca predecesorilor lor: o generație următoare poate să vadă mai departe sau mai adânc decât una anterioară, deoarece este înălțată pe umerii acesteia; însă în științele umaniste – prin regăsirea cunoștințelor din trecut – putem în cel mai bun caz să știm doar ceea ce știau ei. Despre natură știm mult mai mult decât anticii, dar, se întreabă Descartes, putea oare cel mai erudit student din Roma să descopere ceva ce nu știa slujnica lui Cicero? Înseamnă asta progres?

Şi apoi, metodele folosite de istorici erau oricum, numai ştiinţifice nu, nici demonstrative, nici experimentale, şi, ca atare, nevrednice de respect: concluziile lor puteau fi distractive, dar nu puteau fi importante. Nici un om serios care putea face cunoaşterea să avanseze nu şi-ar fi pierdut timpul cu astfel de cercetări.

Mai era o direcţie din care s-a lansat un atac asupra istoriei. Scepticii de la jumătatea secolului al XV-lea arătaseră că erau puţine motive de a-i crede pe istorici: puteau fi subiectivi, tendenţioşi şi, chiar şi atunci când nu erau de-a binelea nişte scribălăi venali ori corupţi, erau în stare, din trufie, sau din mândrie patriotică, sau din spirit părtinitor, sau din pură ignoranţă, să denatureze adevărul. La urma urmei, toată istoria se bazează pe mărturii directe. Dacă istoricul era implicat în chestiunile pe care le descria, era în mod inevitabil părtinitor; dacă nu, probabil că nu avea acces direct la acele informaţii vitale pe care nu le au decât participanţii şi care este foarte puţin probabil să fie divulgate. Aşa încât istoricul trebuie ori să fie implicat în chestiunile pe care le descrie, şi prin urmare părtinitor, ori neimplicat, riscând să fie indus în eroare de cei care aveau interesul să tragă spuza pe turta lor; sau să rămână prea departe de sursele reale de informare pentru a şti destule. De aici decurge faptul notoriu că istoricii se contrazic cât cuprinde, şi că părerile se schimbă de la epocă la epocă şi de la un istoric la altul.

Şi atunci, ce valoare avea o bârfă sistematizată de acest soi? Dacă încerci să ocoleşti sursele literare şi să foloseşti doar monumentele care s-au păstrat, ele nu oferă destule dovezi despre viaţa adevărată, motivaţiile, scopurile şi actele oamenilor, pe care încearcă să le descrie şi să le explice istoricul. Monumentele se pot potrivi cu aproape orice teorie; sunt prea goale, prea lipsite de informaţii.

La început, Vico a fost impresionat de acest lucru – nu atât de scepticismul pyrrhoniştilor (cum li se zicea), cât de atacul sălbatic făţiş al cartezienilor. Succesul ştiinţelor naturii, şi mai

presus de toate al matematicii, era prea amplu şi frapant ca să fie negat, însă el era interesat de altceva. Era prin temperament un anticar şi un jurist tobă de istoria dreptului, a instituţiilor, în special din lumea romană; era fervent, intuitiv, cu simţ literar, plin de imaginaţie, sensibil la nuanţele stilului, viziunii, exprimării – nu la structura sistemelor abstracte sau la proprietăţile măsurabile ale lumii exterioare. Aparţinea tradiţiei celor care reacţionează la caracteristicile impalpabile şi neanalizabile ale trăirii, nu la ceea ce este doar măsurabil, definibil, putând să fie încadrat într-un sistem ştiinţific organizat în mod logic.

A ridicat flamura revoltei: a recunoscut că tot ce a spus Descartes despre matematică este adevărat, demonstrabil, cu totul limpede şi irefutabil; dar aceasta deoarece matematica nu transmite informaţii despre lume. Matematica este un sistem creat de mintea omului, ca un joc ale cărui mişcări sunt inventate în mod arbitrar, aşa încât sunt deplin inteligibile deoarece tocmai în acest scop au fost elaborate. Matematica este o construcţie umană: nu este o transcriere a realităţii. El a negat cu îndrăzneală ceea ce se credea încă de la Pitagora şi Platon, anume că enunţurile matematice reprezintă adevăruri perfecte, eterne, ridicate mult deasupra lumii celei schimbătoare şi care corespund celor mai generale caracteristici – structura osoasă, scheletul permanent – ale realităţii. Lumea reală, spre deosebire de matematică, nu e deloc transparentă: este opacă. El s-a întors la un vechi adevăr creştin, anume că nu putem înţelege pe deplin decât ceea ce am creat noi înşine. Dacă, la fel cu Dumnezeu, am crea ceva din nimic (căci pentru Dumnezeu a cunoaşte înseamnă a crea), atunci am înţelege ceea ce am creat pentru că este creat de noi – este rodul voinţei noastre creatoare libere. Doar Dumnezeu înţelege deplin lumea, deoarece El singur a creat-o. Cât despre om, natura exterioară nu-i poate fi deplin cunoscută, căci nu a creat-o; înţelegem deplin geometria pentru că noi am creat-o; am înţelege deplin universul material doar dacă l-am

putea crea, dar nu putem. În știința fizicii există ceva impenetrabil pentru noi, și anume materia însăși, pe care am putea s-o cunoaștem numai, ca să zicem așa, *ab extra*, nu așa cum o cunoaște Dumnezeu, care a vrut ca ea să fie – al cărui gând și era, într-un sens. Înțelegem numai ceea ce am făcut noi: matematica, operele de artă, sistemele juridice, constituțiile, pe care, dat fiind că noi le-am creat, le putem cunoaște, ca să zicem așa, dinăuntru.

Această doctrină, la origine medievală, dezvoltată de Hobbes în felul său, a fost folosită de Vico pentru a trage o linie între două tipuri de cunoaștere; doctrina sa completă pe această temă a apărut în 1710. Așa cum Dumnezeu cunoaște oamenii, Shakespeare, să zicem (cu toate că Vico nu folosește acest exemplu) știe cum este să fii Hamlet, deoarece el l-a făcut, însă nu știe cum e să fii piatră ori copac, pentru că nu el le-a făcut. Putem spune cum arată un copac, ce se întâmplă cu el, adică ce este el pentru un observator din afară, dar nu-l putem „înțelege", pentru că nu putem fi un copac și nu putem să facem unul. Ceva din lumea naturii trebuie să rămână pe veci opac pentru noi, căci nu putem crea materie. Descartes vorbește, într-adevăr, despre cunoaștere prin intermediul ideilor clare și distincte; lucru valabil în cazul matematicii, deoarece matematica nu este „în natură", ci „în noi", și este, într-adevăr, cognoscibilă, dar nu oferă nici o informație despre lume.

Cât despre materia exterioară, claritatea și distincția nu sunt de ajuns. „Când sufăr, de exemplu, nu pot să recunosc nici o formă în suferința mea; nu sunt conștient de nici un hotar al chinului meu mental"; și totuși, „ideea de suferință este mai vie și mai luminoasă decât orice altceva"[1]. Trebuie oare să spun că nu este reală deoarece nu e definibilă, măsurabilă, analizabilă

1. *De antiquissima italorum sapientia*, capitolul 4, partea a 2-a (aproape de sfârșit).

în părți constituente atomice uniforme? Calitățile nu sunt oare reale dacă nu pot intra în categoriile carteziene? Știm mai multe despre mecanică decât despre fizică pentru că, așa cum a arătat Hobbes, putem manipula în voie părțile. Ne înțelegem manipulările, pentru că noi le facem; însă natura exterioară ascultă de legi pe care nu le-am făcut noi, pe care nu putem decât să le înregistrăm și să le descriem, dar nu le putem înțelege, căci numai acela care le-a făcut cu un scop le poate înțelege. Prin urmare, matematica, fizica și științele naturii în general nu sunt lăudata paradigmă a cunoașterii, cum au fost prezentate de la greci până la Renaștere și după aceea.

Dar există o zonă în care pot să știu mai multe, în care nu trebuie să mă limitez la înregistrarea uniformităților – ce anume s-a întâmplat pe lângă ceva, după sau înainte sau simultan cu ceva –, ci pot să pun altă întrebare: „De ce s-a întâmplat?" sau „În ce scop?" Dacă îmi explic propriul comportament, nu mă mulțumesc să-l descriu, ci arăt motivul, rațiunea acțiunii mele, planul din care face parte această acțiune – un lucru pe care (în orice caz, în teorie) pot să-l modific după bunul plac, să-l adopt sau să-l lepăd, un lucru pentru care sunt răspunzător. Este clar că există un sens în care îmi inventez propriul comportament, cel puțin atunci când acționez conștient; și aici pot să întreb nu numai ce face trupul meu, ci și *ce am de gând*, care este scopul mișcărilor mele, sau ce trebuie să realizeze ele. Exact acesta este lucrul pe care nu-l pot face în cazul copacilor sau pietrelor sau chiar și al animalelor, în ale căror motivații, dacă le-or avea, nu pot să pătrund.

Dacă pot să fac introspecție și să-mi explic purtarea mea în termenii scopului – în termenii speranțelor, temerilor, dorințelor, deciziilor, îndoielilor, iubirii, urii, interesului propriu, principiilor etc. –, atunci pot s-o fac și în cazul altora, deoarece prin însuși procesul comunicării presupun că sunt făpturi asemănătoare mie. Și dacă pot face aceasta pentru prezent, pot s-o fac

și pentru trecutul meu, prin amintiri și imaginație care re-creează; și o pot face, de asemenea, pentru cei de care sunt legat, familia mea, tribul, orașul, clasa, profesia, națiunea, Biserica, civilizația mea și toată omenirea. Nu-i cunosc pe ceilalți doar prin observarea mișcării lor trupești și prin deducerea cauzelor, așa cum ar face-o un biolog. Îi înțeleg prin analogie nemijlocită, prin reacția față de mine, prin simplul fenomen al interacțiunii. Făpturile care se aseamănă cu mine îmi vorbesc, iar eu le înțeleg. În vremurile civilizate ele folosesc un limbaj dezvoltat, însă oamenii pot vorbi între ei și în alte feluri – prin intermediul gesturilor, hieroglifelor, cântecului și dansului; se prea poate ca scrisul să fi precedat vorbele rostite. Își vorbesc unul altuia, și vorbesc și cu puterile nevăzute pe care le cred mai mari decât ei înșiși, puterile de care se cred cârmuiți – zeii civilizațiilor anterioare, nimfele și driadele grecilor și romanilor, adevăratul Dumnezeu al evreilor și creștinilor. Cu toți aceștia oamenii vorbesc prin acte de venerație.

Instituțiile omenești sunt modelate prin aceste eforturi de a comunica, de a se exprima, de a crea o structură comună care să răspundă credințelor, speranțelor, dorințelor, spaimelor, fanteziilor lor. Dat fiind că suntem oameni, putem să pătrundem în trăirile altor oameni; s-ar putea să facem greșeli – acest fel de cunoaștere nu este infailibilă. Însă simpla posibilitate a acestei intercomunicări, fiind întemeiată pe cunoașterea motivelor, viziunilor, modurilor de viață, în principiu se bazează pe ceva diferit de cunoștințele pe care le avem despre lumea exterioară care, la urma urmei, nu pot fi niciodată mai mult decât o consemnare a ceea ce se petrece, sau în ce fel se petrece, fără să știm de ce se petrece, sau măcar dacă o astfel de întrebare are vreun sens. Acest fel de înțelegere este diferit și de disciplinele abstracte – matematica, logica, regulile jocurilor – pe care le putem cunoaște deplin, într-adevăr, pentru că noi înșine le-am făcut, însă care (spre deosebire de cunoștințele despre noi înșine) nu ne oferă

cunoașterea realității, nu ne oferă vești despre ce există acolo. Acesta este tipul de cunoaștere care re-creează trecutul în mintea noastră.

Iată care a fost marele pas făcut de Vico în jurul anului 1720, când a fost copleșit de perspectiva fascinantă a rescrierii istoriei omenirii în termenii actelor oamenilor, bazându-se pe observațiile pătrunzătoare ale monumentelor, relicvele încremenite ale acestor acte; bazându-se deci nu pe scrierile istoricilor, care pot fi deopotrivă adevărate și mincinoase, ci pe ceea ce au făcut oamenii pentru a comunica cu ceilalți, oameni ori zei: artefacte, cuvinte, opere de artă, instituții sociale, care pot fi înțelese de alți oameni deoarece sunt oameni, și deoarece aceste comunicări le sunt adresate oamenilor de către oameni.

Când citesc o carte sau aud un om vorbind înțeleg ce spune, adică înțeleg ce are de gând. Natura este o carte doar pentru Dumnezeu; însă instituțiile omenești – mituri, fabule, structuri ale limbajului, rituri, poezii, opere de artă, legi, obiceiuri – au fost făcute de oameni pentru a se exprima prin ele și, prin urmare, alți oameni pot să le înțeleagă prin intermediul simpatiei imaginative. A ști că un copac este mai înalt decât altul, sau că apa stinge focul, sau că Cezar i-a supus pe gali, sau a ști să numeri, sau să călărești sunt tipuri de cunoaștere foarte diferite de faptul de a ști ce înseamnă să-ți iubești țara, să te temi de Dumnezeu, să fii invidios pe un rival, să te împotrivești unui tiran, să te rogi, să mori de foame, să-ți exerciți autoritatea, să susții un principiu, să fii trădător, să faci o revoluție.

Ambiția lui Vico era să creeze o știință cu adevărat nouă – o știință bazată pe examinarea a ceea ce au făcut, au fost, au împlinit, au suferit oamenii, dintr-un punct de vedere „interior", cel al unui participant, nu al unui observator, prin intermediul unui proces care, susținea el, este posibil, deși uneori mult prea anevoios – „pătrunderea" prin *fantasia* (imaginație) în mintea unor oameni aflați departe în spațiu sau timp de propria societate.

Acest lucru poate fi realizat lăsând lucrările lor să-ți vorbească nemijlocit, încercând să înțelegi cum vedeau ei lumea, ce voiau să realizeze în ea și cu ea, cum le apărea și cum încercau să se simtă în largul lor în ea, s-o înțeleagă, s-o modeleze, s-o domine, să se domine unul pe altul, să-și clădească relații noi, să creeze, să se exprime, să acționeze. Vico îl citise în tinerețe pe Lucrețiu. Lucrețiu era păgân, ba mai rău, era un ateu epicureic, așa încât Vico, fiind un membru sfios al Bisericii, foarte autoritară și puternică, nu a pus accentul pe acest lucru; însă a fost influențat profund de el, și mai ales de descrierea pe care o face el omenirii, ca înălțându-se din barbaria brutală către moduri de viață mai civilizate. Doar prin eforturi crâncene, spune Vico, putem pătrunde în imaginația acelor oameni brutali, cruzi și primitivi, foarte diferiți de noi; și totuși, sunt oameni – așadar, ființe care comunică, realizează lucruri; și dacă ne dăm destulă silință, putem – în orice caz, într-o anumită măsură – să reconstruim lumea lor. Pe măsură ce se apropie de epoca noastră sunt din ce în ce mai ușor de înțeles prin intuiție „empatică".

Principiul esențial rămâne acela că oamenii pot înțelege cu adevărat doar ceea ce au făcut ei înșiși; înțeleg cel mai bine ceea ce au făcut ei înșiși, însă pot să înțeleagă și ceea ce au făcut alții, deoarece creația este colectivă, mai ales în epocile primitive. Prin urmare, miturile, departe de a fi povești false despre realitate răspândite de preoți răi, impostori care vor să aiurească masele stupide, ori ornamente artificiale create de poeți ca să distreze și să delecteze, ori de filozofi, ca să-și îmbrace adevărurile în veșminte mai atrăgătoare, sunt, de fapt, moduri ale omului de la începuturi de a concepe și de a pune în rânduială lumea naturală, conceptele și categoriile care îi guvernează viziunea. Când poetul roman zicea că totul e plin de Jupiter, ce voia să spună cu asta? Pe de o parte, Jupiter e un bărbos care tună, părintele zeilor; dar este și cerul. Pentru noi n-are nici un sens să spunem că tunetul e în același timp cerul nemărginit; dar trebuie să fi

însemnat ceva pentru acei oameni primitivi care au pus în cuvinte viziunea despre societatea lor, şi sarcina noastră este să ne transpunem în starea în care începem să avem cât de cât idee despre felul în care trebuie să fi arătat lumea pentru cei care se exprimau aşa (prin intermediul a ceea ce Vico numeşte „imposibilul credibil"[1]), pentru care aceste metafore, imagini, comparaţii erau o modalitate firească de descriere şi exprimare.

Pentru greci, Poseidon este atât un zeu care ţine un trident, cât şi toate mările din lume; Cybele este atât o femeie enormă, cât şi întregul pământ; Heracles este un erou unic, dar şi multiplu. Există un Heracles din Argos şi unul atenian şi unul teban; este multiplu şi, de asemenea, unul singur. Faptul că acest lucru nu ne este familiar, ba chiar e ininteligibil, nu înseamnă că întotdeauna a fost aşa. Trebuie să fie posibil (credea Vico) să pătrunzi în conştiinţa acelor sălbatici de demult, să vezi lumea aşa cum o vedeau ei, iar atunci, şi numai atunci, poezia, miturile, instituţiile, riturile lor, întreaga lor societate, din care ne tragem, devine inteligibilă pentru noi.

A înţelege înseamnă a pătrunde în viziunea celor care le vorbesc altora şi pe care îi putem auzi şi noi. Urmărind istoria cuvintelor putem urmări atitudinea modificată faţă de lucrurile pe care le denotă cuvintele, sensul lor, partea pe care au jucat-o în vieţile celor pe care încercăm să-i înţelegem. De aici decurge importanţa crucială a istoriei limbilor. Etimologiile lui Vico sunt uneori cu totul fanteziste, însă ideea este nouă şi fertilă; dezvoltarea unei limbi nu este doar dovada sporirii conştiinţei, ci face parte din însăşi esenţa sporirii conştiinţei a cărei exprimare este limba, cu care alcătuieşte un tot. La fel stau lucrurile cu istoria miturilor şi artei şi religiei. Istoria omenirii este istoria activităţilor oamenilor care îşi construiesc lumile, iar istoriile etapelor acestora sunt istoriile unor atitudini succesive faţă de

1. *Ştiinţa Nouă*, paragraful 383 (trad. rom. de Nina Façon, Editura Univers, Bucureşti, 1972).

aceste lumi, ale vieților colective în care oamenii joacă un rol, apoi altul. Arta nu este simplu ornament, este o voce care vorbește, un efort de a transpune o viziune într-o formă materială concretă.

Vico credea că toate popoarele sunt destinate trecerii prin aceleași cicluri ale culturii: de la sălbăticie la barbarie și oligarhie aspră, urmate de plutocrație, democrație, libertatea cuvântului, scepticism, decadență; de la evlavie, severitate, disciplină, prin îngăduință din ce în ce mai mare și desfrâu, la prăbușire. Acest traseu este urmat fie prin cucerirea popoarelor slabe și degenerate de către o societate mai viguroasă, aflată într-o fază anterioară a propriei dezvoltări, fie prin revenirea la o morală mai fermă reimpusă de un conducător puternic, hotărât să-și regenereze societatea (de exemplu, Augustus; Vico se gândește în principal la Roma atunci când se gândește la trecut); ori prin dezintegrarea totală și revenirea la grote; după care întregul ciclu pornește din nou[1].

Doar evreii sunt scutiți de aceasta, fiindcă lor le-a fost dat adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu, astfel că au putut să urmeze o cale conștientă în locul evoluției pe care Dumnezeu (sau Providența) le-a impus-o tuturor celorlalți oameni fără ca neapărat să le dezvăluie scopurile Sale. Poezia celor din vechime și miturile lor ne par simple copilării numai din pricină că ne

1. Una dintre cele mai strălucite formulări ale lui Vico este a ceea ce numește „a doua barbarie" – starea în care ajunge o societate atunci când desfrâul din ce în ce mai mare, materialismul, egoismul au distrus legăturile sociale pentru care el consideră indispensabilă autoritatea religioasă. Când se întâmpla asta, oamenii, cu toate că încă mai stăteau laolaltă, „trăiau ca niște animalele monstruoase, în cea mai mare singurătate a sufletelor și a voințelor, căci oamenii nu se puteau înțelege între ei nici măcar doi câte doi", sălbatici ticăloși trăind o viață „învăluită sub ademeniri și îmbrățișări" (*Știința Nouă*, paragraful 1106; trad. rom. cit.). Criticii moderni ai efectelor dezumanizante ale „societății post-industriale" cu greu ar putea descrie mai bine omul „alienat".

lipseşte imaginaţia istorică. Nu vom înţelege niciodată, de exemplu, poezia magnifică a vremurilor primitive, poemele homerice, dacă nu cunoaştem societatea ale cărei viziune şi expresie fireasc㠳 au fost ele. Pentru Vico, Homer nu era un singur autor care şi-a creat poezia în mod arbitrar, din capul lui, aşa cum ar fi făcut un poet din altă vreme; era întregul popor lăudându-şi formele de viaţă eroice, aşa cum a făcut Dante în etapa corespunzătoare a celui de-al doilea ciclu – al doilea Ev Mediu al omenirii.

Ideea de ordine predeterminată a civilizaţiilor, fiecare cu propria calitate, propriul stil principal, propria viaţă, toate acestea fiind aspecte îmbinate într-o structură unitară, aşa încât anumitor tipuri de organizare economică trebuie întotdeauna să le corespundă anumite tipuri de folosire a limbii, de artă vizuală, de credinţe şi forme religioase, anumite tipuri de poezie sau proză – de fapt, ideea de cultură unificată de un tipar principal care determină toate activităţile membrilor ei –, este una dintre cele mai originale şi mai fecunde concepţii ale lui Vico. Înarmat cu ea, a susţinut, de exemplu, că tradiţia acceptată conform căreia romanii şi-au luat primele legi – cele Douăsprezece Table – din Atena lui Solon este absurditate pură. Din punct de vedere istoric o astfel de transmitere era imposibilă. El îşi baza afirmaţia pe faptul că idiomul latin caracteristic Romei în acea vreme (limbajul din cele Douăsprezece Table), alături de ceea ce ştim despre obiceiurile romane timpurii, aşa cum au fost ele întruchipate în legende (care întotdeauna au în ele un oarecare „temei de adevăr", adică simţ al realităţii), aceste forme ale vieţii, şi limbajul care este vehiculul lor, sunt complet incompatibile cu cultura Atenei soloniene aşa cum este, la rândul ei, exprimată prin limbajul ei, legile, obiceiurile, monumentele ei literare, şi nu pot fi traduse din sau în ea. Prăpastia culturală este prea mare.

Această artă a periodizării şi atribuirii istorice, prin care putem spune nu numai că o anumită poezie, sau un vas, sau un tip de armă nu aparţin unei anumite epoci sau culturi, dar că nici

n-ar fi putut să-i aparțină, pentru că nu se potrivesc cu alte manifestări ale acelei epoci – genul de cunoștințe despre structura unei civilizații pe care se bazează în zilele noastre istoriile artei, tehnologiei, activității economice (ca să nu dăm decât câteva exemple) –, a fost, practic, inventată de Vico. Faptul că nimeni din afara Italiei nu l-a citit cu vreun strop de înțelegere (și, dacă-i pe așa, nu prea mulți nici din Italia) este un lucru trist și ciudat. Chiar dacă influența nemijlocită a lui Vico s-a limitat la juriștii napolitani, aceasta nu-i scade cu nimic originalitatea.

Faptul că înțelegerea istoriei este deosebită de modul în care cunoaștem universul exterior, sau avem credințe despre el, prin metoda științifică, fie ea deductivă, ipotetic-deductivă sau inductivă, prin „intuiții" metafizice sau analiză conceptuală (oricum ar fi ele definite) și prin metodele științelor abstracte, logica, matematica, teoria jocurilor, heraldica etc. – această teză, oricare i-ar fi gradul de validitate, este una dintre îndreptățirile la nemurire ale lui Vico. La fel este ideea că natura nu e statică, ci un flux: că natura omenească nu este un sâmbure permanent, identificabil ca atare în toți oamenii și în toate vremurile, așa cum afirmă susținătorii legilor naturii, ci un proces constant de creștere, *nascimento*, o venire pe lume, de unde derivă *natura*; că tot ceea ce se petrece în istoria omenirii poate surveni doar în locul potrivit din marele tipar ciclic.

Prin urmare, este absurdă jeluirea lui Polybius, acum vreo nouăsprezece secole, că oamenii ar fi putut evita erorile și nebuniile lor dacă filozofii (și nu preoții) i-ar fi cârmuit la începuturi. Vico îi răspunde lui Polybius, și raționaliștilor, că filozofia nu numai că nu apare, dar nu poate să apară decât într-un stadiu avansat al culturii. Ordinea dezvoltării nu poate fi schimbată: magia trebuie să preceadă gândirea rațională. Oamenii văd lumea în feluri diferite; aceste feluri depind de stadiul în care s-a ajuns: fiecare stadiu își are propriile moduri de vedere și de exprimare. Astfel, frumusețea și forța poemelor homerice țin numai de

societatea barbară, guvernată de oligarhi cruzi, ambiţioşi şi hapsâni, din care au răsărit, şi nu pot fi re-create într-o epocă plină de dispute juridice, filozofie, proză, lipsite de acele metafore şi imagini vii şi spontane care transmit viziunea firească pentru o cultură anterioară, mult mai puţin rafinată şi conştientă de sine.

Dacă miturile sunt o fereastră prin care poate fi urmărită mişcarea minţii oamenilor, viziunea lor despre univers „găzduită în ele", metaforele nu sunt, aşa cum sunt în vremurile moderne, un ornament conştient, artificial, baroc, atacat de criticii francezi din vremea lui Vico, care comparau în mod defavorabil această abundenţă cu simplitatea şi limpezimea clasice ale marilor scriitori din *Le Grand Siècle*. În momentul apariţiei lor, metafora şi comparaţia erau un mod firesc de exprimare. Dacă poeţii epocii eroice vorbeau de sângele care le clocotea în inimi, era pentru că starea de furie li se părea literalmente că seamănă mult mai bine cu starea fizică a clocotului interior decât cu orice altceva cunoşteau pe lume. Când oamenii din această „epocă a eroilor" vorbesc despre gurile râurilor, buzele vaselor, coastele de deal, vinele de minereu, măruntaiele pământului (sau despre cerurile care surâd, valurile care murmură, sălciile care plâng), n-o fac ca să înalţe limbajul, ca o poetizare deliberată, sau ca să transmită adevăruri misterioase, ezoterice, ci ca o exprimare firească şi spontană a felului în care le apărea lumea.

Animismul şi antropomorfismul sunt tipuri de conştiinţă colectivă care aparţin propriilor tipuri de organizare socială, şi trec odată cu ele; poezia care izvorăşte din ele, şi este glasul unei anumite faze a civilizaţiei, are o forţă şi un caracter sublim care nu se vor mai repeta în istoria lumii până ce se va ajunge iar la acelaşi tip de dezvoltare, în mişcarea veşnic ciclică a istoriei omenirii. Dacă ne aşteptăm ca oamenii primitivi să-şi descrie universul în ceea ce ar trebui să numim termeni literali înseamnă că nu avem habar de felul în care se dezvoltă omenirea şi, prin urmare, de ceea ce sunt oamenii, căci oamenii *sunt* devenirea

lor, creşterea, apogeul şi declinul lor. Ceea ce nouă ni se pare metaforă conştientă reprezintă felul firesc prin care strămoşii noştri exprimau ceea ce vedeau, pipăiau, auzeau, de care se temeau – tot ce era legat de ei. Toate formele de artă trebuie să fie înțelese în acest fel, ca formă a reacției şi exprimării firești. Din acest motiv, sunt o fereastră deschisă direct spre trecut.

Ideea că există o cale unică perfectă de a şti ce este adevărat şi drept, ideea de lege naturală ca lucru pe care orice om poate, în principiu, să ajungă să-l cunoască în orice moment, oriunde, aşa cum sugera Aristotel şi susținea stoicii de demult, şi Grotius în secolul lui Vico, l-au izbit ca un lucru imposibil de susținut. Primitivii nu-şi duc viața, şi nu şi-o pot duce, în conformitate cu principii invariabile, atemporale, pentru că atunci n-ar mai exista creştere, n-ar mai exista schimbare istorică, ci numai repetare eternă, ca în viața animalelor. Omul este o făptură care se transformă pe sine, satisfacerea fiecărei serii de nevoi îi schimbă caracterul şi zămisleşte noi nevoi şi forme de viață: el *este* o creştere perpetuă, îndrumată de Providența care acționează prin pasiunile lui, ba chiar prin viciile lui. Nu există un „miez" fix, inalterabil, comun tuturor oamenilor, în toate timpurile; totul din viața şi istoria omenirii poate fi privit doar ca o funcție a unui proces. Acest proces poate fi cunoscut, deoarece urmează un tipar inteligibil ale cărui principii eterne el, Vico, le-a descoperit, un tipar în care se îmbină factorii spirituali, economici şi sociali.

La fel cu alți inovatori geniali posedați de o nouă viziune, Vico tinde să exagereze: Euclid şi Tucidide erau fii ai epocii lor, însă vorbele lor pot fi înțelese (chiar dacă nu deplin) chiar şi de cei care nu le văd în contextul lor cultural adecvat. Totuşi, ideile lui Vico au produs transformări. El este adevăratul părinte al istorismului, al sociologiei culturii, al noțiunii de validitate a fiecărei forme de artă sau cultură pentru epoca ei – şi, în consecință, cel dintâi care s-a împotrivit la ceea ce Wyndham Lewis

a numit cândva „demonul progresului în arte"[1]. Mai presus de toate, a făcut distincția între ce înseamnă să înțelegi o glumă, o poezie, un personaj, o perspectivă, un sistem de valori, o întreagă civilizație, și cunoașterea matematică și științifică, capacitățile practice și cunoașterea obișnuită a faptelor. Cel mai cunoscut este însă pentru cea mai puțin originală și plauzibilă dintre toate doctrinele sale, teoria ciclică a istoriei. Ghinionul care l-a urmărit în timpul vieții nu l-a părăsit nici după moarte.

Cele mai multe dintre mințile luminate ale vremii sale l-au ignorat. Câțiva cărturari italieni au făcut ce le-a stat în puteri; discipolii – Duni, Cesarotti, Filangieri – au încercat să-i răspândească faima. Dar cei mai lăudați gânditori ai epocii lui n-au aflat aproape nimic despre opera lui. Chiar dacă un redactor al unui jurnal erudit și unul-doi cărturari germani minori i-au remarcat scrierile (le trimitea neobosit pe la somitățile de atunci), nu există vreo dovadă că, de exemplu, Montesquieu l-ar fi citit. (Afirmațiile, făcute de unul sau doi dintre comentatorii de mai târziu, că l-au imitat par să fie neîntemeiate.)

Juriștii și criticii italieni au luat multe lucruri de la el, așa cum au făcut și unii scriitori francezi. Dar nu există dovezi că Voltaire sau Fontenelle, Christian von Wolff sau Hume ar fi auzit de el. Și totuși, el a anticipat unele dintre cele mai strălucite realizări ale cărturarilor clasici germani din veacul următor. „Dacă Pitagora și-a amintit că într-o viață anterioară a luptat sub zidurile Troiei – scria Michelet în 1831 –, acești germani iluștri poate că și-au amintit că mai înainte au trăit cu toții în Vico. Toți titanii criticismului sunt deja cuprinși, și mai rămâne destul loc, în micul talmeș-balmeș al *Științei Noi*."[2] Nici marele cărturar homeric F.A. Wolf, nici la fel de eminentul istoric al

1. Într-o carte cu acest titlu, Londra, 1954.

2. Prefața la *Histoire romaine*: vol. 2, pp. 340-341, în *Œuvres complètes* (v. p. 85 de mai sus, nota 1); citat de Fisch, *op. cit.* (*ibid.*), p. 78.

Romei B.G. Niebuhr nu s-au arătat prea încântați când acest lucru le-a fost adus la cunoștință, împotriva voinței lor.

Coleridge și Thomas Arnold, Marx și Dilthey, Yeats și Joyce (*Finnegan's Wake*, de exemplu, este plin de ecouri din Vico și aluzii la el) i-au recunoscut geniul. Însă rămâne necitit în afara țării lui natale, cu excepția specialiștilor în istoria literaturii ori a ideilor. Filozofii și istoricii filozofiei, cu rare excepții, încă îl mai ignoră. Evident, aceasta este soarta scrierilor sale, la fel cu cea a culturii omenești, conform propriei lui teorii despre *corsi* și *ricorsi*, să fie uitat, apoi să urce iar, să dobândească un strop de glorie și iarăși să cadă în uitare până la următorul ciclu, și tot așa pe veci.

Istoria intelectuală rusă

Ce este istoria intelectuală? Nu este un concept limpede, care se înțelege de la sine. Termeni ca „istoria politică", „istoria economică" și „istoria socială", oricât de vagi ar fi hotarele lor, oricât de mult s-ar suprapune între ei, în acest sens nu sunt obscuri. Ei denotă expunerea acțiunilor și pătimirilor unor grupuri de oameni mai mult sau mai puțin definibile, interacțiunea dintre membrii lor, faptele și destinele acelor indivizi influenți care au modificat în anumite feluri viețile semenilor lor, interacțiunea lor cu natura exterioară sau cu alte grupuri de oameni, dezvoltarea instituțiilor lor – legislative, juridice, administrative, religioase, economice, artistice – și așa mai departe. Tot așa, ideea unei istorii a artelor și științelor, oricât de multe greutăți ar întâmpina în practică, în principiu este ușor de înțeles: ideea de operă de artă sau de descoperire sau invenție științifică, și de circumstanțe în care este realizată, este relativ limpede. Dar ce este istoria intelectuală? O istorie a ideilor? Ce idei, și ale cui? Nu idei din vreun domeniu bine demarcat; expunerea ideilor matematice, filozofice, științifice, estetice, tehnologice și economice țin toate de istoria respectivelor discipline „tehnice". Și totuși, este clar că simpla alăturare sau combinare a acestor istorii nu reprezintă, în sine, o istorie generală a ideilor.

Haideți să lăsăm deoparte această problemă și, de exemplu, să acceptăm faptul că ne putem întreba ce idei și, poate, mai vag, ce atitudini au prevalat într-o anumită societate, într-un anumit

moment; în plus, că am putea, şi ar fi cu siguranţă ispititor, să facem speculaţii despre influenţa unui anumit corpus de idei într-o anumită cotitură a istoriei societăţii respective; ba chiar că am putea argumenta în mod rezonabil că o anumită şcoală de gândire exagerează, sau subestimează, rolul jucat de unele idei, sau de idei în general – că idealiştii sau marxiştii sau pozitiviştii au avut dreptate sau au greşit când au presupus că o revoluţie sau un război nu s-ar fi produs, sau n-ar fi avut forma pe care au avut-o, dacă n-ar fi existat anumite credinţe sau feluri de a gândi în mintea cutărui individ, cutărui grup. Istoricii, filozofii şi sociologii se tot ceartă pe tema dacă aceste idei sau atitudini sunt ele însele consecinţele unui proces non-mental – geografic, sau economic, sau biologic – ori, dimpotrivă, sunt forţe independente, care nu pot fi explicate deplin decât prin ele însele. Care este subiectul unor astfel de speculaţii şi contraziceri? Dacă nu ideile particulare ce aparţin anumitor discipline, atunci ce? Ideile generale, ni se va spune. Care sunt ele? La asta e mult mai greu de răspuns. La urma urmei, nu putem încerca să facem aici decât o aproximare.

Prin „idei generale" înţelegem de fapt credinţe, atitudini şi obiceiuri mentale şi emoţionale, dintre care unele sunt vagi, nedefinite, iar altele s-au cristalizat în sisteme religioase, juridice sau politice, doctrine morale, perspective sociale, înclinaţii psihologice şi aşa mai departe. Una dintre calităţile comune acestor sisteme şi elementelor lor constituente este faptul că, spre deosebire de multe afirmaţii ştiinţifice şi de bun-simţ, validitatea sau adevărul lor nu pare să poată fi verificat pe baza unor criterii acceptate, care pot fi definite cu exactitate, şi nici măcar să se arate cu ajutorul unor metode acceptate pe larg că sunt acceptabile sau inacceptabile. În cel mai bun caz putem spune despre ele că se află pe acel tărâm intermediar pe care ne aşteptăm să găsim opiniile, principiile generale intelectuale şi morale, scările de valori şi judecăţile de valoare, înclinaţiile mentale, precum

şi atitudinile individuale şi sociale – tot ce este adunat la nimereală în descrieri ca „fundal intelectual", „climat de opinie", „moravuri sociale" şi „perspectivă generală"; pe care lumea le numeşte adesea în limbajul obişnuit (ceea ce este o parte a moştenirii noastre marxiste) „ideologie". Acest tărâm nu prea bine definit, dar bogat, şi vicisitudinile sale sunt ceea ce se presupune că descriu, analizează şi explică istoriile ideilor, sau „istoriile intelectuale".

Existenţa unor astfel de istorii este în sine un simptom şi un produs al acelei creşteri a conştiinţei de sine a omenirii care a generat distincţiile între acest tărâm – vatra ideologiilor, perspectivelor, atitudinilor, miturilor, raţionalizărilor etc. – şi domeniile mai bine orânduite, populate de concepte şi afirmaţii despre ştiinţele şi disciplinele exacte, mai dezvoltate. Istoria ideilor, ca ramură a cunoaşterii, s-a născut în Italia şi a crescut în Germania (şi, într-o măsură mai mică, în Franţa şi Anglia) în secolul al XVIII-lea. Cu timpul, interesul faţă de ea s-a întins atât spre Răsărit, cât şi spre Apus. În nici o altă ţară n-a existat un grad mai mare de conştiinţă de sine, sau n-a fost acordată mai multă atenţie problemelor ideologice, decât în Rusia din secolele al XIX-lea şi al XX-lea.

În textele ruseşti se găsesc cel mai des titluri ca „istoria gândirii sociale" (*obşcestvennaia mîsli*) sau „istoria elitei intelectuale". Alte ţări au dat istorici ai culturii sau civilizaţiei; Rusia este căminul istoriei opiniilor generale, a credinţelor şi perspectivei intelectuale generale a persoanelor educate afectate de progresul artelor şi ştiinţelor şi de fenomenele politice, economice şi sociale, dar nu neapărat implicate în activitate profesională din aceste domenii – a perspectivei amatorilor, nu a experţilor. Acest lucru are multe cauze istorice: izolare persoanelor educate din Rusia ţaristă de la începutul secolului al XIX-lea; conflictul dintre caracterul occidental al studiilor umaniste şi realitatea din Rusia; coincidenţa dintre afirmarea Rusiei ca putere mondială şi înflo-

rirea ideilor romantice, în special în Germania; decăderea religiei în rândurile celor educați și căutarea unui înlocuitor moral și spiritual; reprimarea de către cârmuire a activității politice și sociale libere și, ca rezultat, canalizarea silită a căutării exprimării libere și individualității – mai ales în formele lor acute, rebele – către tărâmul gândirii, care, din acest motiv, a devenit opiul celor civilizați, singurul lor înlocuitor, oricât de firav ar fi fost, al acțiunii. Nu este aici locul discutării acestui subiect amplu. Indiferent de motive, nu există nici o îndoială că în istoria Rusiei ideile au fost luate mai în serios și au jucat un rol mai mare și mai aparte decât oriunde altundeva. Și totuși, există aici un paradox, căci puține dintre aceste idei s-au născut pe pământul rusesc.

În această fază este relevantă repetarea celei de-a doua întrebări puse mai sus: ale cui gânduri sunt subiectul efectiv al istoriei intelectuale? Poate că este o investigație zadarnică, bazată pe o banală eroare atât de gândire, cât și de acțiune, încercarea de a identifica originea exactă sau paternitatea unei credințe sau a unui ideal care a jucat un rol în istoria omenirii. Cine a inventat ideea de democrație? Ori drepturile omului? Ori datoria, onoarea, obiectivitatea individuală, progresul, oricare dintre celelalte concepte și categorii care au dominat lumea occidentală? Și totuși, trebuie făcute unele atribuiri. Conceptele fundamentale ale teoriei politice occidentale au apărut în Grecia, nu în India sau Iudeea; la fel și cele din matematică și științele naturii; stoicii au fost primii care au discutat despre cauzalitate în sensul modern, și au fost primii care s-au contrazis cu epicurienii pe tema soluției la problema liberului-arbitru. O distincție clară între responsabilitatea individuală și cea colectivă putem găsi la Ieremia, înainte de a o găsi în altă parte; contrastul dintre iubire și dreptate ca relații ce guvernează oamenii nu este (în ciuda *Antigonei*), de origine grecească, în vreme ce legea naturală impersonală este; și așa mai departe. Apar, într-adevăr, lucruri noi –

idei care transformă gândirea şi acţiunea. Inovaţii radicale sunt atribuite pe drept cuvânt lui Platon şi Aristotel, lui Epicur şi Euclid, autorilor Cărţii lui Isaia şi Evangheliilor, ai Codului de Legi Roman şi ai Codului lui Napoleon, lui Descartes, Kant, Marx, Darwin şi Freud. Fără îndoială, aceşti oameni au avut precursori, şi semințele doctrinelor lor pot fi găsite altundeva, însă formulările lor, indiferent cum au ajuns la ele, sunt cele care au realizat diferența critică şi au afectat gândirea, simțirea şi practica în mod decisiv. Aceste identificări sunt şi mai sigure în anumite domenii ale gândirii, chiar şi în afara ştiinţelor naturii: Spinoza este adevăratul părinte al criticii superioare, Montesquieu al metodei comparative în istorie, Saint-Simon al tehnocraţiei etc.

Care a fost rolul jucat de ruşi în acest progres? Şi-au adus deplin contribuția de geniu în matematică şi ştiințele naturii. Realizările lor poetice sunt magnifice; romancierii lor din secolul al XIX-lea se ridică deasupra tuturor celorlalți; talentele muzicale continuă să înflorească şi acum pe pământul rus – de la începutul secolului al XIX-lea Rusia nu a fost din nici un punct de vedere o zonă înapoiată în planul cultural. Însă pe tărâmul ideilor generale, cea mai izbitoare caracteristică a ei nu este inventivitatea, ci o intensitate unică a reacţiei la ideile altora. Această trăsătură rusească s-a dovedit a fi un factor important în lumea modernă. Faptul că adevărul obiectiv există, că poate fi descoperit şi că viaţa, individuală sau socială, poate fi trăită în această lumină – această credinţă este caracteristică ruşilor în mai mare măsură decât oricui altcuiva din lumea modernă. Faptul în sine de a trata ideile cu maximă seriozitate le transformă; acesta este un corolar crucial al principalelor intuiţii atât ale lui Marx, cât şi ale lui Freud, despre unitatea gândirii şi practicii. Indiferent unde s-a născut o idee, scriitori, artişti, critici, minoritatea educată din capitale şi, datorită lor, tot mai mulţi ruşi semi-educaţi sinceri şi idealişti din alte părţi, au încercat să descopere adevărul

în lumina ei şi să-şi modeleze viețile în mod corespunzător. Capacitatea de a raționa în mod riguros pornind de la premise considerate adevărate, chiar dacă duc la concluzii dezagreabile, entuziasmul intelectual, integritatea, curajul şi convingerea rațională că numai atunci când un om înțelege adevărul şi se călăuzeşte în viață după el se poate înălța deplin şi poate fi fericit, creativ, înțelept şi virtuos – aceste convingeri, moştenite din epoca rațiunii, n-au fost abandonate niciodată de avangarda societății ruse. Aceasta este credința care, cu urmări bune sau rele, a făcut-o să mute munții din loc. Alții au inventat idei sau au dat peste ele, s-au delectat cu ele, le-au acordat multă atenție ori s-au jucat cu ele, le-au conceput ca expresii ale propriilor personalități creatoare, sigure pe sine, sau le-au privit cu detaşare ştiințifică, considerându-le părți ale sarcinilor lor profesionale, în vreme ce viața lor personală se desfăşura uneori în alt domeniu şi la alt nivel. Însă *inteligheția* rusă, sau cel puțin aceia dintre membrii ei care şi-au pus amprenta pe dezvoltarea mentală rusă din secolul al XIX-lea (şi pe Revoluția Rusă în secolul XX) au mers mult mai departe: şi-a dedicat viața lucrurilor pe care le-a considerat adevărate, cu o tenacitate rareori întâlnită în Occident în afară de viața religioasă. *Inteligheția* nu a cuprins toată societatea rusă educată – nici vorbă de aşa ceva –, dar a constituit cel mai activ element al ei. Nici n-a trăit întotdeauna la nivelul credințelor sale (nici unui rus cult nu trebuie să i se aducă aminte că doi dintre cei mai înverşunați duşmani ai iobăgiei – Nekrasov şi Turgheniev – nu i-au eliberat, de fapt, pe propriii robi). Însă cuvintele ei i-au inspirat pe alții să facă acte de eroism şi martiriu.

Mai presus de toate, a propovăduit şi a practicat noțiunea de unitate indivizibilă a naturii omeneşti. Ideea de profesionalism – despărțirea între ceea ce face cineva ca expert şi activitatea sa ca ființă omenească, separarea dintre *métier* public şi viața personală, ideea că omul este un actor care joacă ba un rol, ba

altul – a fost întotdeauna mai slabă în Rusia decât în Occident. Diferențierea funcțiilor, specializarea, un sistem social ordonat în care fiecare om își are locul și chemarea, n-a fost niciodată o idee principală în teoria și practica rusești. Chiar și la începutul secolului al XVIII-lea, Feofan Prokopovici nu a fost doar episcop, administrator bisericesc și teolog, ci și reformator social și politic, precum și educator. Cât despre Lomonosov, care dintre domeniile dezvoltării spirituale ruse l-a considerat el străin de sine? Poet, fizician, gramatician, educator, compozitor, administrator și înțelept universal, „Leonardo al Rusiei" stă pe drept cuvânt în fruntea acelei procesiuni extraordinare de personalități multilaterale caracteristice civilizației ruse. Desigur, într-o țară fără o tradiție reală a învățăturii scolastice, în care – în ciuda unor erezii ocazionale și a pătrunderii ideilor occidentale printre vecinii direcți din Polonia romano-catolică – n-a existat nici Renaștere, nici Reformă, o mică elită a celor educați a fost silită să facă totul pentru frații aflați în beznă. Novikov n-a fost un om cu mare forță intelectuală, dar a devenit tot ce a putut să devină; nu și-a lăsat nedezvoltat nici unul dintre darurile sale – atâta cât erau ele – intelectuale, artistice sau sociale. În ce altă țară eminenții profesori de chimie sau marii experți în balistică devin compozitori faimoși? Unde altundeva artiștii se considerau (și se consideră) nu furnizori de obiecte, oricât de frumoase ar fi ele, ci heralzi și profeți doar pentru că își asumă sarcina de a vorbi în public? În Rusia (și unde altundeva într-o măsură comparabilă?) a fost conceput acest act în sine de a impune membrilor elitei sarcina – de fapt, datoria sfântă – de a spune doar ceea ce este adevărat, sau doar ceea ce cred ei cu adevărat și sunt pregătiți să exprime și să apere cu prețul propriei vieți, așa încât orice încercare de a evita aceasta, orice înșelătorie ori delăsare este considerată nu numai falsă din punct de vedere estetic, ci o trădare.

Cele mai multe dintre figurile principale din *inteligheņția* au într-o oarecare măsură această caracteristică. În vreme ce Șcerbatov n-a fost mai sincer și mai dezaprobator decât istoricii europeni contemporani cu el, mai ales germani, Novikov a fost un martir al interesului public. Fonvizin a fost călător, eseist și, mai presus de toate, autor de comedii satirice al căror scop principal a fost chiar mai patriotic și mai didactic decât cel al colegilor săi occidentali. Celebrul istoric Karamzin a fost mistuit de grija pentru viitorul țării sale, față de care trecutul, pe care l-a consemnat cu atâta dragoste, străduanie și talent literar, nu era decât uvertura nobilă. El a dat tonul conservatorismului rus, așa cum a făcut Burke pentru prototipul său englez. Chiar dacă noțiunile esențiale ale ambilor fondatori și-au avut originea evidentă în Franța și Germania și lumea antică (cu contribuții, în cazul lui Karamzin, din Bizanț și Biserica Ortodoxă), în fiecare caz accentul nu a fost pus pe o relatare reală a faptelor de dragul relatării, ci pe aplicarea acestor adevăruri la prezent sau la viitorul imediat. Această preocupare morală și socială a conferit ideilor lor influența dominantă asupra propriei generații și a întregului secol al XIX-lea. Pnin este un exemplu și mai bun al acestei tendințe de universalizare. Era o figură mult mai mică decât, să zicem, Humboldt, însă obiectivele sale nu erau mai puțin ample: și-a dedicat întreaga viață traducerii ideilor Iluminismului pentru a fi folosite acasă; ele au fost, așa cum era de așteptat, transformate drastic.

Cât despre Ceaadaev, este destul de caracteristic faptul că originalitatea faimoasei „Scrisori filozofice" nu a constat din prezentarea de idei noi, ci în criticarea propriei țări pentru inferioritatea culturală față de Occident, pentru lipsa propriilor lucruri autentice sau originale. Atacul lui Ceaadaev, cu deificarea tradițiilor, ideilor și civilizației occidentale, a fost cheia „gândirii sociale" ruse ulterioare. Importanța ei a fost enormă. A dat tonul, a făcut să răsune notele dominante cărora le-a fost ecou fiecare

scriitor rus important până la Revoluție și după ea. În ea era totul: proclamarea faptului că trecutul rus e gol sau plin de haos, că singura cultură adevărată este în Occidentul romanic și că Marea Schismă a jefuit Rusia de drepturile sale din naștere și a lăsat-o barbară, o avortare a procesului creator, un avertisment dat altor popoare, un Caliban printre națiuni. Și aici există tendința extraordinară către egocentrism ce caracterizează scrierile ruse în măsură chiar mai mare decât cele germane, de la care provine în principal această tendință. Alți scriitori, din Anglia, Franța, chiar și din Germania, scriu în mare parte despre viață, iubire, natură și relațiile dintre oameni; scrierile ruse, chiar și atunci când le sunt profund îndatorate lui Goethe, Schiller, Dickens sau Stendhal, sunt despre Rusia, trecutul rus, prezentul rus, perspectivele ruse, caracterul rus, viciile ruse și virtuțile ruse. Toate „întrebările blestemate" (cum le-a spus Heine, poate că primul) devin în limba rusă faimoasele *prokleatîie voprosî*[1] – întrebări despre destinele (*sud'bî*) Rusiei: De unde venim? Încotro mergem? De ce suntem așa cum suntem? Ar trebui să învățăm noi Occidentul, ori să învățăm de la el? Este oare „larga" noastră fire slavă mai sus pe scara spirituală decât cea a „europenilor" – izvor de mântuire pentru toată omenirea –, sau doar o formă de infantilism și barbarie sortită să fie înlocuită ori distrusă? Iată deja problema „omului de prisos"[2]; și nu este o întâmplare faptul că Ceaadaev a fost prieten bun cu creatorul lui *Evgheni Oneghin*. La fel de caracteristică pentru această stare mentală este speculația contrară a lui Ceaadaev, care avea să facă și ea

1. Se pare că această expresie rusească a fost născocită în 1858 de Mihail L. Mihailov, când a folosit-o ca să redea „*die verdammten Fragen*" în traducerea pomului lui Heine „Zum Lazarus" (1853/4): v. „Stihotvorenia Geine", *Sovremennik* 1858, nr. 3, p. 125; și vol. 3 p. 225 din *Heinrich Heines sämmtliche Werke* (v. p. 9 de mai sus, nota 1). (*N.ed.*)

2. Conceptul de „om de prisos" a primit numele încetățenit de la Turgheniev, în *Dnevnik lișnego celoveka* („Jurnalul unui om de prisos"): v. nota de la 23 martie 1850. (*N.ed.*)

carieră în scrierile ulterioare, în care se întreba de ce ruşii, care au ajuns atât de târziu la ospăţul naţiunilor şi sunt încă tineri, barbari şi lipsiţi de experienţă, nu trag din acest fapt avantaje, poate chiar copleşitoare, faţă de societăţile mai vechi şi mai civilizate. Ruşii, neştiutori şi viguroşi, ar putea să profite de invenţiile şi descoperirile celorlalţi fără să trebuiască să treacă prin chinurile care au însoţit strădania mentorilor lor pentru viaţă şi civilizaţie. Să nu fie oare un imens câştig în faptul că ajungi târziu într-un domeniu? Herzen şi Cernîşevski, marxiştii şi antimarxiştii aveau să repete acest lucru cu optimism din ce în ce mai mare. Însă întrebarea cea mai importantă şi mai cuprinzătoare rămânea cea pusă de Ceaadaev. El a întrebat: Cine suntem noi şi care ar trebui să ne fie calea? Avem oare comori unice (aşa cum susţin slavofilii) păstrate de Biserica noastră – singura cu adevărat creştină – pe care catolicii şi protestanţii, fiecare în felul lui, le-au pierdut sau le-au distrus? Oare ceea ce Occidentul disprețuieşte ca grosolan şi primitiv este, de fapt, un izvor al vieţii – singurul izvor curat în lumea post-creştină decadentă? Sau, dimpotrivă, Occidentul are dreptate, cel puţin în parte: dacă e să spunem vreodată ce avem de spus şi să ne jucăm rolul şi să-i arătăm lumii ce fel de oameni suntem, n-ar trebui să învăţăm de la occidentali, să le dobândim tehnicile, să învăţăm la şcolile lor, să le imităm artele şi ştiinţele, şi poate că şi părţile mai întunecate ale vieţii? În veacul care a urmat, linia frontului a rămas acolo unde a trasat-o Ceaadaev: armele erau ideile care, indiferent de originea lor, în Rusia au devenit obiectele celor mai profunde preocupări – adesea chestiuni de viaţă şi de moarte –, aşa cum nu s-a întâmplat cu ele în Anglia şi Franţa, şi nici în Germania romantică în aceeaşi măsură. Kireevski, Homiakov şi Aksakov au dat un răspuns, Belinski şi Dobroliubov altul, Kavelin l-a dat pe al treilea.

Ideile au călătorit dinspre Apus şi, transformate de logica rusească şi de înflăcărarea rusească, au dobândit o influenţă care i-ar fi uluit pe unii dintre autorii lor. *Inteligheņţia* rusă se hrănise

cu doctrinele, mişcările şi evenimentele apusene: scepticismul, materialismul ştiinţific şi pozitivismul franceze din secolul al XVIII-lea; istorismul, romantismul şi idealismul germane; principiile şi dogmele Revoluţiei Franceze şi din perioada de după ea; noua organizare raţională creată de Napoleon; revoluţiile europene din primii ani ai secolului al XIX-lea, al căror model a fost Franţa centralizată; utopiile lui Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Leroux; contra-atacurile lui Maistre, Bonald, Schelling; distrugerea metafizicii de către Comte, Feuerbach, Strauss; doctrinele sociale ale lui Sismondi, Mill, Spencer şi darwinieni. Cu toţii au avut discipoli înflăcăraţi în Rusia. Dostoievski a fost exilat pentru că a citit faimoasa filipică a lui Belinski care, la rândul ei, a fost expresia radicalismului democratic care, peste tot în lumea civilizată, chema la revoltă în numele raţiunii, dreptăţii şi libertăţii omului. Acesta era crezul în numele căruia, la câteva săptămâni după moartea lui Belinski, au izbucnit revoluţii în toate marile capitale de pe continentul european. Preocupările intelectuale ale gânditorilor occidentali – relaţiile dintre spirit şi trup, dintre adevărul moral şi cel ştiinţific, dintre individ şi societate, tiparele istoriei, scopurile către care ar trebui (sau e silită) să se îndrepte omenirea, problema libertăţii şi a determinismului, a culturii şi a maselor, a predominării factorilor economici faţă de cei politici – aceste chestiuni preocupau profund cele mai luminate minţi din Europa. Cu toate acestea, chiar dacă nu erau lipsite de influenţă în practică, în majoritate rămâneau teoretice. Însă pentru radicalii ruşi şi potrivnicii lor conservatori erau chestiuni de o urgenţă disperată, cauze pentru care oamenii erau gata să-şi rişte viitorul şi vieţile, aşa cum mai târziu au luptat (şi au murit) pentru şi împotriva populismului, sau marxismului, sau în numele uneia dintre variantele acestor crezuri, împotriva alteia. Cel care a citit romanul *Părinţi şi copii* al lui Turgheniev – şi, într-o oarecare măsură şi *În ajun* şi *Pământ nedesţelenit* – se găseşte în lumea pe care o descriu şi o condamnă global Cernîşevski şi Dobroliubov, Kavelin şi Annenkov. Nimic

de acest fel nu a existat în Apus; dăruirea morală şi intelectuală deplină şi necondiţionată, uneori fanatică, de care a dat dovadă *inteligheņţia*, puritatea caracterului şi neabătuta căutare a adevărului, precum şi oroarea cu care era privită orice abatere de la integritate – colaborarea cu duşmanul, fie el statul, sau Biserica, sau alte forţe obscurantiste – sunt, probabil, unice în istoria omenirii. Dacă nu este înţeles acest lucru, istoria ulterioară a Rusiei, nu doar cea intelectuală, ci şi cea socială, economică şi politică nu pot fi înţelese aşa cum trebuie.

Istoria dezvoltării acestor caracteristici psihologice este altă poveste. E suficient să spunem că seminţele marxismului au căzut aici pe cel mai fertil sol imaginabil; iar creşterea lor a fost stimulată de o dispoziţie de înverşunată renunţare la lume şi de o credinţă socială pătimaşă care n-a mai fost cunoscută în Europa de la iacobini încoace, poate chiar de la puritani.

Şi totuşi, a identifica această atitudine cu opinia ruşilor educaţi, în general, ar însemna o gravă distorsionare a faptelor. Căci această atitudine nu i-a fost caracteristică vreunui rus născut înainte de secolul al XIX-lea – arta şi gândirea ruse din primele decenii ale secolului al XIX-lea au mult mai multe în comun cu mişcările occidentale din acea epocă decât se presupune adesea. Când Mérimée a tradus proza lui Puşkin, sau când Pozzo di Borgo l-a descris pe Ceaadaev ca „*un Russe parfaitement comme il faut*", aceste descoperiri se poate să fi fost o surpriză pentru Apus, dar n-ar fi trebuit să fie. Căci societatea din Petersburg şi Moscova (lumea descrisă în *Război şi pace*) corespundea tuturor standardelor apusene de civilizaţie, iar literatura şi arta ruse de la începutul secolului au fost în cea mai mare parte expresia ei directă. Dimpotrivă, Bazarov din *Părinţi şi copii* a lui Turgheniev este, dacă nu o caricatură, atunci un portret stilizat şi îngroşat al „bărbaţilor din anii 1860", iar Pisarev, care era foarte mândru de înrudirea cu Bazarov, propovăduia o formă rudimentară şi violentă de pozitivism care a devenit mai puţin

caracteristic spre sfârşitul secolului. Cernîşevski, Pisarev, Tkacev şi Neceaev au reprezentat culmi ale dogmatismului pătimaş şi îngust care, alături de viziunea obsedată a lui Dostoievski, la fel de necaracteristică, şi de studiile lui Cehov despre inutilitate, au contribuit la celebra imagine sintetică a „sufletului slav" care în Occident a fost atât de des confundată cu realitatea.

În timpul celor două domnii care au precedat Revoluţia, cei care conduceau *inteligheţia* rusă, atât radicali cât şi moderaţi, marxişti şi anti-marxişti, precum şi scriitorii şi artiştii care aparţineau lumii lor, n-au fost lipsiţi nici de amploarea cunoaşterii, nici de imaginaţie echilibrată, nici de discernământ, nici – cu toate că li s-a reproşat adesea – de bun-simţ sobru. Oricine se îndoieşte de această afirmaţie trebuie să se rupă de *Ce-i de făcut?* a lui Cernîşevski sau de *Distrugerea esteticii* a lui Pisarev şi să se întoarcă spre arte şi litere, şi încă şi mai mult spre literatura socială şi politică, din anii care au precedat şi au urmat Revoluţiei ratate din 1905. Această „Epocă de Argint" a culturii ruse – pe tărâmurile ştiinţei (inclusiv ştiinţele sociale) şi disciplinelor umaniste, precum şi pe cel al artei pure – este o parte din marea înaintare a Europei, şi nu realizarea specială a unei civilizaţii îndepărtate, barbare, exotice sau dezechilibrate.

Generaţia următoare a devenit mai sceptică. *Inteligheţia* rusă era dezamăgită, o prăpastie de tristă celebritate se căsca între cei şcoliţi şi cei neşcoliţi, îi lipsea pe cei şcoliţi de legătura „organică" cu societatea pe care o criticau şi pe care căutau s-o îndrume, şi îi făcea incapabili să influenţeze evenimentele. Cântecul de lebădă al vechii *inteligheţii* a luat forma unei corespondenţe dintre un critic faimos şi înaintat în vârstă şi prietenul său, un poet simbolist extrem de talentat, civilizat şi influent, despre prăbuşirea lumii în care crescuseră amândoi. Criticul, Mihail Gerşenzon, evreu, mărturiseşte că e strivit de povara enormă a trecutului neuitat, neîngropat – povara tradiţiei, prea grea ca să o poată purta cei care sunt impregnaţi, spre binele ori spre

răul lor, şi de cultura ebraică, şi de cea occidentală, cu simţul ei istoric obsesiv. Poetul, Viaceslav Ivanov, care vorbeşte ca „elen" şi moştenitor al Bizanţului, caută o sinteză a clasicismului păgân cu creştinismul, a lui Dionysos cu Cristos, prin care individul, dacă nu şi masele, să poată fi transformat şi mântuit. Acesta este documentul final, fascinant şi tragic, al unei civilizaţii în declin, copleşită de un cataclism stârnit parţial de ea însăşi, ferindu-şi cu grijă privirea de „noile ţărmuri" către care se îndreaptă, cu toate pânzele sus, societatea post-revoluţionară. Scrierile membrilor *inteligheţiei* evocă din trecutul pe jumătate uitat perspectiva socială şi politică a acestei civilizaţii, şi impactul ei asupra Occidentului în cele două secole care au precedat ciocnirea epocală (de data asta termenul îşi păstrează sensul literal) dintre cele două lumi, în zilele noastre.

Omul care a ajuns un mit

Când Ivan Aksakov şi-a povestit călătoriile prin centrele provinciale din partea europeană a Rusiei, în 1856, a scris:

> Numele lui Belinski este cunoscut de orice tânăr gânditor, de oricine e însetat după o gură de aer curat în mlaştina cea plină de miasme a vieţii noastre provinciale [...] Dacă vrei un om cinstit, în stare să arate milă faţă de soarta nefericită a celor asupriţi, ori un judecător fără strâmbătate care nu se teme să lupte, du-te şi caută în provincie, printre adepţii lui Belinski[1].

Este evident că avem de-a face cu un fenomen excepţional – un om pe care tinerii ruşi idealişti din anii 1830 sau 1840, sătui până peste cap de starea socială, intelectuală şi morală a Rusiei, îl considerau conducătorul lor firesc. În toate amintirile intelectualilor din acea perioadă – Turgheniev, Herzen, Annenkov, Dostoievski – este subliniat acest aspect al lui, de „conştiinţă" a *inteligheţiei* ruse, publicistul inspirat şi cutezător, idealul tinerilor *révoltés*, aproape singurul bărbat din Rusia care avea caracterul şi elocvenţa necesare pentru a rosti în gura mare ceea ce simţeau mulţi, însă fie nu puteau, fie nu voiau să spună deschis.

Numele lui Visarion Belinski a devenit cel mai mare mit rus din secolul al XIX-lea, detestat de susţinătorii autocraţiei şi de

---

1. *Ivan Sergheevici Aksakov v ego pismah* (Moscova, 1888-1896), vol. 3, pp. 290-291.

Biserica Ortodoxă. Din același motiv el a devenit strămoșul idealizat al mișcărilor liberale și revoluționare din secolul al XIX-lea, și, într-un sens foarte real, este unul dintre întemeietorii mișcării care a culminat în 1917 cu răsturnarea ordinii sociale, acea ordine pe care spre sfârșitul vieții a urât-o și a înfierat-o. De la moartea lui Belinski încoace, fiecare scriitor rus radical a afirmat că se trage din el; autorii de stânga din anii 1860 – propovăduitorii revoluției, Nekrasov și Cernîșevski, Pisarev și Dobroliubov – și socialiștii care au venit după ei, Lavrov, Plehanov, Lenin și adepții lui, l-au recunoscut oficial ca unul dintre primii și, alături de Herzen, cel mai mare dintre fruntașii eroicelor lupte sociale din anii 1840.

Așadar, e limpede că el a fost cel puțin o figură frapantă din istoria evoluției sociale a Rusiei. Herzen i-a dezvăluit geniul în incomparabilele sale memorii, traduse în câteva limbi europene; însă Belinski rămâne închistat în rusa lui originală și, prin urmare, este încă relativ necunoscut în Occident[1]. Și totuși, el este adevăratul părinte și maestrul absolut al criticii sociale sistematice a literaturii, despre care aveau să se audă atâtea mai târziu, în același secol; cel mai mare și mai înverșunat dușman al atitudinilor estetice, religioase și raționaliste față de istorie și de artă. Pe tot parcursul secolului al XIX-lea și o bună parte din secolul XX, părerile lui au fost marele câmp de luptă dintre școlile rivale de critici ruși, între impresioniști și realiști, spiritualiști și materialiști, esteticieni și socialiști, între opinii complet

1. Aceste rânduri au fost scrise în 1947. De atunci o parte din opera lui Belinski a fost tradusă în câteva limbi. Următoarele volume cuprind traduceri în limba engleză: V.G. Belinski, *Selected Philosophical Works*, Moscova, 1948, reeditat în 1956; Ralph E. Matlaw (coord.), *Belinsky, Chernyshevsky, and Dobrolyubov: Selected Criticism*, New York, 1962, reeditat la Bloomington și la Londra, 1976; W.J. Leatherbarrow și D.C. Offord (trad. și coord.), *A Documentary History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Ann Arbor, 1987. (*N.ed.*)

incompatibile despre artă şi societate şi, de fapt, despre viaţă. În Uniunea Sovietică lupta a luat sfârşit, învingătorii i-au redus la tăcere pe învinşi, iar Belinski a fost canonizat ca părinte întemeietor al noii forme de viaţă. Însă în Occident problema este încă deschisă. Acest lucru este suficient ca să-l facă infinit de preţios ca obiect de studiu.

Viaţa sa este o poveste mohorâtă şi aparent lipsită de evenimente. S-a născut într-o familie săracă, în 1810 sau 1811, în oraşul Chembar din gubernia Penza din Rusia Centrală. Tatăl său, medic în marină, şi-a deschis la un moment dat un mic cabinet şi s-a apucat de băut. Belinski a fost un copil firav, tuberculos, mult prea serios, scofâlcit, care în scurt timp a atras atenţia învăţătorilor prin dăruirea totală faţă de literatură şi pasiunea stânjenitor de violentă pentru adevăr. S-a dus la Moscova ca student bursier sărac, a avut parte cu vârf şi-ndesat de amărăciunile şi necazurile studenţilor sărmani de origine modestă în acel loc care era încă al burghezimii şi nobilimii – Universitatea din Moscova – şi a fost exmatriculat din motive care încă nu se cunosc prea bine, dar probabil erau legate de scrierea unei piese de teatru proaste şi doar un pic subversive care condamna iobăgia. Un profesor de bele-arte cu concepţii radicale l-a luat sub aripa sa ocrotitoare şi l-a încurajat să scrie critică literară. Începând cu anul 1855, Belinski a revărsat în diferite periodice un şuvoi constant de articole, note critice şi recenzii. Ele predicau o nouă evanghelie, şi au despărţit pe veci opiniile ruşilor culţi, care s-au grupat în două tabere potrivnice. Belinski scria ca să-şi câştige pâinea cea de toate zilele, aşa că a scris prea mult. O mare parte din opera lui este compusă la iuţeală, destul de multe texte sunt greoaie şi neinspirate – scrise „la normă". Însă cele mai bune scrieri ale sale, în ciuda tuturor criticilor ostile, sunt considerate astăzi în Rusia clasice şi nemuritoare.

Belinski arăta a ţăran, şi aşa îi erau şi mişcările, stângace, nervoase şi bruşte; în prezenţa străinilor era penibil de timid

și adesea morocănos. Dar cu cei apropiați, tinerii radicali Turgheniev, Botkin, Ivan Aksakov, Bakunin, Granovski, era însuflețit, plin de vervă. În focul unei discuții literare ochii îi scânteiau, pupilele i se lărgeau și străbătea încăperea în lung și în lat vorbind tare, iute și cu violență, tușind și fluturându-și brațele. În societate era incredibil de împiedicat și speriat, și odată a răsturnat o sticlă de vin pe uniforma de gală a lui Jukovski. S-a făcut nevăzut în îmbulzeala generală, a ținut-o tot într-o goană până acasă și a căzut la pat, unde a rămas timp de trei zile, doborât de o depresie profundă. În memoriile sale, Herzen afirmă că Belinski se arăta în cea mai bună lumină în disputele cu potrivnicii:

> Când nu era vreo controversă, când nu era iritat, nu vorbea bine; însă când se simțea rănit, când convingerile cele mai dragi inimii lui erau afectate, mușchii obrajilor prindeau să-i tremure, vocea i se frângea – ah, atunci ar fi trebuit să-l vedeți: se năpustea ca un leopard asupra potrivnicului și-l sfâșia, îl făcea să arate ridicol, absurd, jalnic. Și în acest timp își dezvolta propriile idei cu o uimitor de mare forță și lirism[1].

Belinski a dus o viață de o intensitate nefirească, punctată de crize puternice, intelectuale și morale, care i-au distrus sănătatea. Subiectul pe care și-l alesese era literatura și, cu toate că era extrem de sensibil la calitatea pur literară, la sunetele și ritmurile cuvintelor, la imagini, la gândirea poetică și la emoțiile estetice îndreptate spre acestea, nu ele erau factorul central al vieții sale. Acest factor era influența ideilor, nu pur și simplu în sensul intelectual sau rațional, în care ideile sunt judecăți sau teorii, ci în sensul mai familiar, dar mai greu de exprimat, în care ideile întrupează atât gânduri, cât și emoții și instincte și tipuri de comportament. În acest sens, ideile îl entuziasmau

1. *My Past and Thoughts*, partea a 4-a, capitolul 25: SS [v. p. 30 de mai sus, nota 1] ix 31.

permanent pe Belinski şi îl făceau să fie mereu într-o stare care devenea uneori un soi de frenezie morală. Problemele care îl chinuiau erau legate de relaţiile individului cu sine însuşi, cu ceilalţi indivizi şi cu societatea, dar mai ales cu munca imaginativă a artistului. Pentru Belinski, problema era întotdeauna o problemă morală. Pentru el ideile nu erau doar interesante, ori încântătoare, ori chiar importante în plan intelectual. Ideile erau mai presus de orice adevărate ori false, iar dacă erau false erau rele, şi trebuia să fie exorcizate. Toate cărţile întrupează idei, chiar şi atunci când par cel mai puţin că o fac, şi pe acestea trebuie să le caute criticul.

Pentru a ilustra cele de mai sus voi da un exemplu ciudat. Belinski a publicat o scurtă şi banală recenzie a unei noi traduceri în limba rusă a cărţii *Vicarul din Wakefield*, şi acest text obscur face să fie foarte limpede atitudinea sa[1]. Lui Belinski nu-i place capodopera lui Goldsmith din cauză că, după părerea sa, prin personajul Vicarului Goldsmith prezintă apatia, stupiditatea placidă şi incompetenţa ca absolut superioare calităţilor de războinic, de reformator, de luptător înfocat pentru idei. Vicarul este reprezentat ca un suflet simplu, un om cumsecade, plin de resemnare creştină, şi, în mod implicit, această bunătate firească este cumva potrivnică şi superioară isteţimii, intelectului, acţiunii. Pentru Belinski, aceasta este o erezie profundă şi blamabilă. Toate cărţile întrupează puncte de vedere, se bazează pe prezumţii sociale, psihologice şi estetice, iar baza pe care stă Vicarul este

1. În momentul în care a fost scris eseul de faţă (1947), cei care îl studiau pe Belinski presupuneau că această recenzie (nesemnată), publicată în *Sovremennik* în noiembrie 1847 (1847, vol. 6.1, partea 3 [*Ruskaia literatura*], 77-86), îi aparţine lui Belinski. Însă ulterior s-a descoperit că de fapt o scrisese A.D. Galahov, care o menţionează în „Moe sotrudnicestvo v jurnalah", *Istoriceskii vestnic* 26 (1886), 312-335, la p. 323. Întrucât atitudinea lui Galahov este foarte asemănătoare cu a lui Belinski, şi, de fapt, se poate să fi fost influenţată de el, am păstrat această ilustrare utilă a concepţiilor lor. (*N.ed.*).

filistină și falsă. Este o glorificare a persoanelor care nu se prind în lupta vieții, care stau pe margine, neimplicate, pure, nepătate, care atunci când intră în luptă sunt întotdeauna dezamăgite și înșelate, și astfel au parte de înfrângere materială, dar și de victorie spirituală și morală. De aici mai este un pas până la faimosul ideal rus, nebunul sfânt, idiotul lui Dostoievski, Platon Karataev al lui Tolstoi. Însă pentru Belinski este pur și simplu un imn înălțat credinței în „om scoate-o noi la capăt" a burghezului rus de rând, jalnicul Oblomov din celebrul roman al lui Goncearov. Este o simplă scuză pentru lene, o reprezentare necinstită a lașității ca înțelepciune profundă, a eșecului și compromisului ca înțelegere profundă a vieții. Se poate spune că este o exagerare, și că se așază o povară prea ridicolă pe umerii bietului Vicar. Dar este o izbitoare aplicare la literatură a noului principiu al criticii sociale. Personajele nu mai sunt judecate pe baza bunătății sau răutății, ci pe baza relației lor cu societatea căreia îi aparțin.

Pentru Belinski, cărțile și ideile erau evenimente cruciale, chestiuni de viață și de moarte, de mântuire și de osândă și, prin urmare, reacționa la ele cu o violență cumplită. Era din cap până-n picioare un moralist, laic și anticlerical. Pentru el religia era o dezgustătoare insultă la adresa rațiunii, teologii erau șarlatani, Biserica era o conspirație. Credea că adevărul obiectiv poate fi descoperit în natură prin științe, în societate prin istorie și în inimile oamenilor prin simțul moral. Dacă vrei să înțelegi cum este cu adevărat viața și, prin urmare, ce se poate face și ce trebuie făcut cu ea, se impune să deosebești ceea ce este etern și cumplit de important de ceea ce este trecător, oricât de atrăgător ar fi.

Pentru aceasta trebuie să te cobori dedesubtul simplei curgeri a vieții, ceea ce Virginia Woolf numea „învelișul semitransparent"[1]

1. [Virginia Woolf] „Modern Novels", *The Times Litterary Supplement*, 10 aprilie 1919, p. 189, col. 4. Acest articol publicat anonim a fost revizuit și republicat de Virginia Woolf sub titlul „Modern Fiction" în culegerea sa *The Common Reader*, Londra, 1925.

în care ne este închisă existența de la naștere până la moarte; trebuie să cercetezi structura fundului oceanului și felul în care bat vânturile și în care se mișcă mareele, nu ca scop în sine, ci pentru a stăpâni elementele și pentru a-ți cârmi corabia, poate că împotriva unor obstacole infinit de mari, cu nesfârșită suferință și eroism; însă ținta este adevărul și dreptatea socială, singura țintă la care merită să râvnești. A zăbovi la suprafață, a te irosi în descrieri din ce în ce mai amănunțite ale suprafeței și ale senzațiilor tale înseamnă fie idioțenie morală, fie imoralitate deliberată, care în cele din urmă îl nimicește pe cel ce o adoptă. Doar adevărul deplin este frumos, el nu poate nicicând să fie hidos, ori distrugător, ori trivial, și el nu viețuiește în aparența exterioară, în simpla curgere a vieții. Adevărul zace dedesubt și nu li se dezvăluie decât acelora care nu-l râvnesc decât pe el, așa că nu le este hărăzit celor ce nu se amestecă, celor indiferenți, ci celor implicați moralmente, celor ce sunt pregătiți să sacrifice totul pentru a face să domnească adevărul și a se elibera pe ei înșiși și pe alții de iluzii, convenții și autoamăgiri. Acesta era crezul elitei intelectuale ruse – enunțat pentru prima oară –, al opoziției morale și politice față de autocrație, Biserica Ortodoxă și naționalism, întreitul sprijin al regimului.

Atunci când ceva îi părea nou sau important, sau măcar adevărat, Belinski cădea în extaz și își proclama lumii întregi descoperirea în fraze scrise prost, pătimașe, ca și cum așteptarea risca să fie fatală, din pricină că atenția publicului șovăielnic ar fi putut să fie abătută. În plus, trebuie să trâmbițezi aprig adevărul, căci grăirea cumpătată poate să nu-i arate importanța crucială. Și astfel, Belinski, în exuberanța sa, a descoperit și a lăudat peste măsură o mână de scriitori și critici fără însemnătate, ale căror nume au fost uitate, pe bună dreptate. Însă tot el a fost cel care a arătat – și asta pentru prima oară – strălucirea deplină a marelui astru al literaturii ruse, Aleksandr Pușkin, precum și cel care i-a descoperit și i-a judecat la adevărata lor

valoare pe Lermontov, Gogol, Turgheniev şi Dostoievski, ca să nu mai vorbim de scriitori de rangul al doilea ca Goncearov, Grigorovici sau Kolţov. Desigur, Puşkin fusese recunoscut ca autor de geniu înainte ca Belinski să înceapă să scrie, însă Belinski a fost cel care a arătat adevărata importanţă a lui Puşkin, nu doar din punctul de vedere al magnificul lui geniu poetic, ci în sensul literal de creator propriu-zis al literaturii ruse, al limbajului, al drumului şi al locului acesteia în viaţa naţiunii. Puşkin este reprezentat drept invadator al unui teritoriu până atunci străin şi depărtat şi, totodată, drept cel care a integrat cele mai profunde şi mai naţionale elemente ale trecutului rusesc, poet care se consideră pe drept cuvânt un herald şi un profet care prin arta sa a trezit în societatea rusă conştiinţa de entitate spirituală şi politică, cu îngrozitoarele ei conflicte interioare anacronice şi cu poziţia ei stranie, anormală, printre celelalte naţiuni.

Critica rusă nu se mărgineşte niciodată la literatură, ci o integrează cu critica moralei, politicii, instituţiilor, a tuturor aspectelor activităţii spirituale, şi în această sferă Puşkin ocupă o poziţie cu totul specială şi importantă. Această dominaţie excepţională a unui autor asupra imaginaţiei unui popor imens, asupra imaginii despre sine pe care o are în pieptul lui, este un fapt care nu se poate compara cu nimic; nici Dante ori Shakespeare, nici Homer ori Virgiliu, nici Goethe n-au transformat în aşa măsură conştiinţa naţională a popoarelor lor.

Belinski a fost primul care a văzut în Puşkin soarele rus, astrul central sub a cărui strălucire gândirea şi simţirea ruse au crescut atât de repede. Lui Puşkin însuşi, care era un bărbat vesel, elegant, pretenţios, uşuratic, acest lucru i se părea foarte ciudat, şi spunea despre Belinski că este „un tip anapoda care, naiba ştie de ce, se pare că mă adoră". Îi era puţin frică de el, credea că nu e deloc prezentabil şi a izbutit să evite să-l întâlnească.

De fapt, Belinski, indiferent dacă şi-a dat seama sau nu, a încercat să-şi definească în termenii artei lui Puşkin şi personalităţii

lui Puşkin ideea despre cum este şi cum ar trebui să fie un artist cu adevărat creator. În calitate de critic, Belinski nu era din tagma celor al căror obiectiv principal şi abilitate constau din analiza critică sau istorică a fenomenelor artistice. Ura detaliile şi n-avea înclinaţie către studiul meticulos; citea enorm, dar deloc sistematic; înghiţea pe nerăsuflate paginile şi absorbea neobosit, febril, frenetic (prietenii îi ziceau „Bessarione Furioso"), până în ultima clipă, după care se aşternea pe scris, cu un soi de turbare, zile şi nopţi în şir. Calitatea sa specială de critic literar, pe care o are într-o măsură neegalată de nimeni din Occident, este uluitoarea prospeţime şi pasiune cu care reacţionează la orice impresie literară. Acesta este lucrul care-l deosebeşte de alţi critici talentaţi: viziunea lui este cu totul directă, nu se află nimic între el şi obiect.

Problema principală pentru toţi ruşii care se preocupau de starea ţării lor era socială, şi influenţa cea mai importantă asupra vieţii şi operei lui Belinski a avut-o, probabil, originea sa socială. S-a născut în sărăcie şi a crescut în atmosfera mohorâtă şi grosolană a unui târguşor oarecare dintr-o provincie îndepărtată. Moscova a reuşit într-o anumită măsură să-l îmblânzească şi să-l civilizeze, dar i-a rămas un sâmbure de grosolănie, ca şi un ton complexat, aspru, uneori agresiv, în scrierile sale. Acest ton a pătruns în literatura rusă şi acolo a rămas. Belinski vorbea cu acest accent deoarece acest fel de ton ridicat, dramatic, această asprime îi era la fel de înnăscută ca lui Beethoven. Adepţii lui Belinski i-au adoptat stilul deoarece făceau parte din gruparea acelor *enragés** şi acesta era accentul tradiţional de mânie şi de revoltă, sinceritatea violenţei care avea să vină, vocea aspră a maselor ţărăneşti insultate şi asuprite care proclamau lumii întregi că se apropie sfârşitul chinurilor la care le supune vechea ordine discreditată.

---

* Turbaţi (*N.t.*)

Belinski a fost primul şi cel mai puternic dintre „oamenii noi", radicalii şi revoluţionarii care au zguduit şi, în cele din urmă, au distrus tradiţia aristocratică clasică din literatura rusă. Elita literară, prietenii lui Puşkin, în ciuda ideilor radicale dobândite în străinătate după războaiele napoleoniene, în ciuda tendinţelor decembriste, era cu totul conservatoare, dacă nu în convingeri, în orice caz în obiceiurile sociale şi în temperament, era legată de Curte şi de armată şi profund patriotică. Belinski, căruia această viziune i se părea retrogradă, era convins că lucrurile pe care Rusia le are de învăţat de la Occident sunt mai multe decât cele pe care le poate învăţa Occidentul de la ea, că mişcarea slavofilă este o iluzie romantică, uneori simplă megalomanie naţionalistă oarbă, că progresul ştiinţific occidental este singura nădejde de a scoate Rusia din starea ei înapoiată. Şi totuşi, acelaşi profet al civilizaţiei materiale, care în plan intelectual era un occidental atât de înfocat, în plan emoţional era cu mai mare profunzime şi nefericire rus decât oricare dintre contemporanii săi, nu vorbea nici o limbă străină, nu putea să respire liber în nici o altă atmosferă decât a Rusiei, şi peste hotare se simţea nefericit şi prigonit. Considera că obiceiurile occidentale merită să fie respectate şi imitate, însă pentru el însuşi erau insuportabile. Când s-a aflat peste hotare a început să sufere cumplit din pricina depărtării de casă, iar după o lună aproape că îşi ieşise din minţi de dor. În acest sens reprezintă prin persoana sa elementele intransigente ale temperamentului slav şi ale modului de viaţă slav în măsură mai mare decât oricare dintre contemporanii săi, inclusiv Dostoievski.

Această luptă profundă dintre convingerea intelectuală şi predilecţia emoţională – uneori aproape fizică – este o boală rusească foarte caracteristică. Pe măsură ce secolul al XIX-lea înainta şi lupta dintre clasele sociale devenea mai aprigă şi mai bine exprimată în cuvinte, acest conflict fiziologic care l-a chinuit pe Belinski se arăta din ce în ce mai limpede: revoluţionarii,

fie că sunt social-democrați, sau social-revoluționari, sau comuniști, în afară de cazul în care sunt din familii nobile sau profesori universitari – adică aproape în mod profesional membri ai unei societăți internaționale – pot să se încline cu mare convingere și sinceritate în fața Occidentului, în sensul credinței în civilizația lui, și mai presus de toate în științele lui, tehnica lui, gândirea și practica lui politică, însă atunci când sunt siliți să emigreze, viața de peste hotare li se pare mai chinuitoare decât altor exilați. Nu ni-l putem închipui pe Belinski emigrant de bunăvoie mai mult decât ni l-am închipui pe Dr. Johnson sau pe William Cobbett.

Într-o anumită măsură, acest amalgam ciudat de iubire și ură este intrinsec sentimentului rusesc contemporan față de Europa: pe de o parte, respect intelectual, invidie, admirație, dorința de imitare și de excelență; pe de altă parte, ostilitate emoțională și suspiciune și dispreț, senzația de stângăcie, de a fi *de trop**, de a fi marginali; ceea ce duce ba la prosternare în fața valorilor occidentale, ba la un dispreț agresiv față de ele. Nici unul dintre cei care au fost de curând în Uniunea Sovietică nu se poate să nu fi remarcat acest fenomen: o combinație de inadaptare intelectuală și superioritate emoțională, ideea că Occidentul are calități de invidiat – reținere, istețime, eficiență și succes; dar este crispat, rece, meschin, calculat și plin de restricții, incapabil de vederi largi ori de emoții generoase, incapabil de un sentiment care uneori crește prea mult și iese din matcă, incapabil să uite de toate și să se sacrifice ca reacție la o provocare istorică excepțională; incapabil să ajungă vreodată la o înflorire îmbelșugată a vieții. Această atitudine este elementul cel mai constant din scrierile cele mai personale și mai caracteristice ale lui Belinski; dacă nu este cel mai valoros element al lui, este cel mai rusesc: istoria rusă trecută și prezentă nu este inteligibilă fără el, astăzi în mod mai palpabil decât oricând.

---

* În plus, a cincea roată la căruță. (*N.t.*)

Belinski a stabilit relația dintre literatură și viață într-un mod pe care au fost siliți să-l recunoască până și scriitorii care nu-i împărtășeau punctul de vedere, ca Leskov, Goncearov și Turgheniev, care urmăreau, într-un fel, idealul artei; îi respingeau doctrinele, dar erau condiționați de forța prezenței lui invizibile ca măcar să-și încheie socotelile cu el. Dacă nu-i călcau pe urme, se simțeau obligați să explice de ce n-o fac. Astfel, de exemplu, Turgheniev, tras într-o parte de Flaubert și în alta de apariția cumplită a prietenului său mort, a încercat zadarnic să scape de amândoi, așa încât și-a petrecut o mare parte din viață încercând să se convingă pe sine și pe cititorii ruși că poziția sa nu este imposibil de apărat în planul moral și că nu implica trădări sau evadări. Această practică a încercării de a-și determina locul potrivit în universul moral și social a continuat în literatura rusă până la revolta esteticienilor și simboliștilor, condusă de Ivanov, Balmont, Annenski și Blok; însă această mișcare, oricât de strălucite i-au fost roadele, n-a durat mult, și Revoluția Sovietică a încercat să reînvie – cu toate că într-o formă brută și de nerecunoscut din pricina caracterului utilitarist – canoanele lui Belinski și criteriul social al artei.

Un revoluționar lipsit de fanatism

Alexander Ivanovici Herzen s-a născut în casa tatălui său din Moscova, pe 6 aprilie 1812, cu aproximativ șase luni înainte ca Napoleon să ocupe orașul; a murit la Paris pe 21 ianuarie 1870, în ultimele zile ale celui de-al Doilea Imperiu. Tatăl său, Ivan Alekseevici Iakovlev, se trăgea dintr-o familie moscovită veche și aristocratică. În timpul călătoriilor sale peste hotare a întâlnit-o pe Luisa Haag, fiica unui mic funcționar din Württemberg, și a adus-o cu el la Moscova. A făcut-o stăpâna casei, dar, poate că din pricina diferenței pe scara socială, nu s-a însurat cu ea. Fiul lor, Alexander, n-a moștenit numele de familie al tatălui, ci i s-a dat numele Herzen, aproape ca și cum ar fi marcat împrejurările venirii lui pe lume.

Se pare că a fost tratat în toate privințele ca adevăratul fiu și moștenitor al tatălui său: a primit educația normală a unui rus de neam bun din acea vreme, și după o serie de institutori particulari, dintre care și-i amintește cel mai bine pe un emigrant francez cu vederi cripto-iacobine și pe un student rus cu înclinații ușor radicale, a intrat în 1829 la Universitatea din Moscova și a urmat cursuri de filozofie, literatură și științele naturii, sau ceea ce se numea așa la Moscova în acea vreme.

La fel cu alți tineri din Europa în zorii noii gândiri radicale, a admirat scrierile socialiștilor francezi și ale filozofilor idealiști germani și le-a susținut concepțiile cu înflăcărare și umor în saloanele literare ale Moscovei. Contemporanilor săi le plăceau

(sau le displăceau) la el voioșia și farmecul, caracterul pasionat și intransigent, imaginația extrem de bogată și marea cultură, intelectul rapid, săgetător, îndrăzneț și (cum spunea unul dintre prietenii săi) „rapace", abilitatea sa dialectică, și, mai presus de toate, excepționala combinație dintre idealismul moral generos și umorul ironic, mușcător, intolerant, adesea nimicitor.

Herzen s-a pomenit suspectat politic devreme în cariera sa universitară, probabil pentru că discuta și susținea vederi sociale de stânga, iar cariera sa ulterioară în slujba guvernului a fost întreruptă în două rânduri de exil, de fiecare dată pentru că emisese idei „periculoase". Atât în exil, cât și la Moscova și Sankt Petersburg, a scris, și uneori a publicat, eseuri, povestiri și romane, pline de acel spirit al protestului violent împotriva mediului politic și social al vremii sale, care, în diferite grade, i-a caracterizat pe toți tinerii intelectuali *révoltés* din Rusia în timpul domniei lui Nicolae I, și în special pe prietenii lui Herzen – Turgheniev, Bakunin, Stankevici, Granovski, Belinski, Ogarev și alți membri ai remarcabilului grup de tineri radicali care au creat tradițiile din *inteligheția* rusă.

Primele eseuri ale lui Herzen sunt tipice pentru preocupările vremii: se ocupă de subiecte istorice și filozofice – „noua" școală sociologică franceză de istorici (chiar a tradus povestirile merovingiene ale lui Augustin Thierry), naționalismul slavofililor, deosebirile legate de subiect și metodă dintre diferitele arte și științe. Sunt disertații semi-hegeliene despre adevărata vocație a omului în secolul al XIX-lea și despre relațiile dintre natură și istorie; fragmente de autobiografie; o descriere elegantă și amuzantă a diferenței dintre spiritul Petersburgului și cel al Moscovei; și, în sfârșit, o disertație lungă despre pericolele concurente ale diletantismului și pedanteriei.

Ultimul dintre aceste eseuri este, poate, cel mai pătrunzător și mai bine scris. Herzen pune într-un contrast amuzant și foarte grăitor amatorii impresionabili și ușor de entuziasmat, dar

superficiali, care privesc faptele printr-un telescop şi nu văd pădurea din cauza copacilor, şi pedanteria microscopică a cărturarilor profesionişti, victimele fericite ale celor mai proaste modele academice germane. Se distrează în aceeaşi măsură pe seama ambelor concepţii eronate, dar, în ansamblu, este mai sever cu amatorii care dau înapoi în faţa perspectivei de a-şi pierde individualitatea preţioasă, unică în preocuparea faţă de învăţătură, decât cu specialiştii cu ochelari de cal care se agaţă cu spaimă de domeniul lor îngust.

Cât despre romanele şi povestirile lui Herzen, sunt în mod tipic critici radicale ale moralei convenţionale şi oprimării sociale, scrise sub influenţa lui Schiller, a romanticilor francezi, George Sand şi „literatura de protest" pătimaşă din acea perioadă. Cel mai bun roman al său, *Cine-i de vină?*, descrie o situaţie destul de obişnuită în acea vreme, a unui moşier rus tânăr şi nefericit („om de prisos"[1]) care se împotriveşte zadarnic mediului său – un personaj care avea să devină celebru mai târziu în romanele contemporanilor lui Herzen, Goncearov, Dostoievski, Tolstoi, dar mai ales Turgheniev –, prototipul multor Hamlet ruşi, prea idealist şi prea cinstit ca să accepte mizeria cumplită şi minciunile societăţii convenţionale, prea slab şi prea civilizat ca să acţioneze de-a binelea pentru distrugerea lor, şi, în consecinţă, scos din funcţia sa adecvată şi sortit să-şi otrăvească viaţa, ca şi vieţile altora, prin comportamentul nevrotic determinat de viciile unei societăţi care păcătuieşte împotriva idealurilor morale îndrăgite de autor, o societate fie iremediabil coruptă, fie încă aptă de regenerare, în funcţie de credinţele sociale sau religioase ale autorului.

La moartea tatălui său, în primăvara anului 1846, Herzen, care avea acum siguranţă financiară, s-a întrebat ce carieră să urmeze. Era ambiţios, şi o ştia; dorea să-şi pună amprenta asupra

1. V. p. 112 mai sus, nota 2.

lumii, să-și ridice un monument. Incapacitatea sa de a fi un funcționar guvernamental model i-a arătat limpede că în Rusia nu există loc pentru un tânăr aristocrat cu înclinații romantice, înflăcărat, talentat, care iubește sălbatic libertatea și care dorește să pășească pe terenul activității publice. În iarna lui 1847, luându-și cu el soția, mama și toată gospodăria, a plecat la Paris. Nu a mai pus piciorul în Rusia.

După ce au traversat anevoie Germania și Franța, călătorii au ajuns în capitala Franței. La Paris Herzen s-a aruncat fără șovăială în marele clocot de idei și sentimente în care emigranții politici, adunați din toate colțurile Europei, își duceau viața agitată. Calitatea frapantă a spiritului și personalității lui a făcut senzație chiar și în acea adunare extraordinară de talente și genii; el și Bakunin au fost aproape primii dintre locuitorii barbarului și înspăimântătorului Imperiu Rus care au fost recunoscuți ca aproape egali de către gânditorii politici din legendarul Apus – în chip de critici și gânditori sociali serioși, nu ca alți călători ruși culți, în chip de vizitatori înzestrați și agreabili dintr-o țară exotică, sau de trecători indolenți și ciudați. Era limpede că mocnește în Europa o nouă revoluție, și Herzen a fost înghițit de valul care creștea.

În anii 1848-1849 a călătorit prin Elveția, Savoia și Italia, și relatările sale despre evenimentele pasionante cărora le-a fost martor la Roma și la Paris în *annus mirabilis* sunt capodopere ale observației fine și talentului literar. Nu își ascunde simpatiile: îi detestă pe regi și pe preoți, pe soldați și pe polițiști, pe bancheri, pe politicienii burghezi, pe autorii apelurilor la bun-simț și ordine; îi idealizează pe *les blouses bleues* – muncitorii din Paris – și ridică în slăvi masele plebee generoase și simple din Roma; este de partea republicanilor, a revoluționarilor, a triumvirilor Romei – de partea lui Garibaldi, de partea conducătorului plebei romane, zis Cicerovacchio, de partea lui Saffi și Mazzini. Vorbește cu afecțiune și ironie despre prietenul său Bakunin,

cel mai mare dintre agitatorii ruși, neprețuit în prima zi a unei revoluții, dezastruos în cea de-a doua zi; îi admiră și îi îndrăgește pe Proudhon, pe Michelet, pe radicalul elvețian James Fazy, pe Karl Vogt; cei mai buni prieteni ai săi sunt poetul german revoluționar, prieten cu Wagner, George Herwegh, și soția lui Herwegh.

Printr-o ironie cumplită a împrejurărilor, relația dintre el, soția sa (și verișoară primară) Natalia și Herwegh încep să semene din ce în ce mai mult cu intriga romanului său *Cine-i de vină?*, în care un străin fascinant se îndrăgostește de nevasta – fericită în căsnicie – a celui care are încredere în el, și în cele din urmă se distruge pe sine și își distruge prietenii. Herzen a observat și el această analogie și a respins-o cu indignare. Eroul său, Beltov, era un „om de prisos", dar era cel puțin capabil de suferință morală și de mucenicie eroică, în vreme ce Herwegh îi apărea acum ca un filistin demn de dispreț și un ticălos, însurat cu o femeie la fel de dezgustătoare. Herzen a consemnat amănuntele întregului episod cu o mare candoare în tot ce-l privea și cu o dureroasă precizie, surprinzătoare la acest om atât de mândru și de sensibil. Natalia, părăsită de amant, s-a întors la soțul ei, în brațele căruia a murit peste un an.

Loviturile au venit una după alta. Mama lui Herzen și unul dintre fiii lui s-au înecat în timpul unei furtuni în apropiere de Genova. Revoluția din Europa s-a prăbușit în chip jalnic, pe rând, în toate țările. Profund nefericit în plan personal și politic, Herzen a plecat din Franța și s-a stabilit în atmosfera liberă, dar pentru el monotonă și rece, a Angliei. A trăit la Londra și în apropierea ei, cu intermitențe, până la mijlocul anilor 1860. La Londra și-a deschis propria tipografie liberă, și în anii 1850 a început să publice două periodice în rușește, *Steaua polară* și *Clopotul* (primele numere au apărut în 1855 și, respectiv, 1857), care au marcat nașterea unei agitații – și conspirații – revoluționare sistematice pe care o desfășurau exilații ruși împotriva regimului țarist.

Casa lui Herzen de la Londra – sau casele, deoarece se muta tot timpul dintr-una în alta – a devenit un loc de pelerinaj al exilaților radicali din multe țări, în special polonezi, el fiind unul dintre puținii ruși care au rămas toată viața în termeni buni cu ei, și italieni, cărora le dăruise de la început inima. Atitudinea sa față de francezi era mai rezervată: aroganța, vorbirea pompoasă, monomania foștilor tribuni ai poporului și a anturajului lor ofereau prea multă materie pentru simțul ridicolului, care la el era foarte dezvoltat. Adorația mistică a ungurilor pentru Kossuth i se părea mai degrabă ciudată decât inspiratoare de venerație; germanii, în special Karl Marx și prietenii lui, îi erau nesuferiți.

Cât despre englezi, a cunoscut puțini dintre ei. L-a vizitat cu evlavie pe Owen, care era bătrân și senil; a corespondat cu Carlyle; îl respecta pe Mill. A fost ajutat de Joseph Cowan și de alți radicali. Dar, în ansamblu, nu i s-a dat prea multă atenție în Anglia, și el le-a răspuns gazdelor cu un amestec de admirație și repulsie. Cele mai calde relații de prietenie i-au rămas cele din tinerețe, cu prietenii și contemporanii ruși – în primul rând poetul Ogarev, împreună cu care a locuit la Londra în anii 1850, și Bakunin, care evadase din exilul siberian și față de care avea în anii 1860 același amestec de iritare și îngăduință. Îl încânta șuvoiul de ruși care veneau să-l vadă – scriitori și jurnaliști, aristocrați liberali care îndrăgeau riscurile politice, vechi opozanți slavofili, tineri radicali vehemenți care îl considerau o rămășiță nefolositoare a trecutului, preoți ortodocși disidenți, profesori universitari, vechi cunoștințe de tot felul – pe care prestigiul lui din ce în ce mai mare îi atrăgea către locul care devenise, de fapt, centrul oficial al opoziție față de cârmuirea rusă.

Herzen a devenit o celebritate europeană, iar *Clopotul*, care se specializase în dezvăluirea unor abuzuri din Rusia și în desemnarea directă a făptașilor, în epoca sa de glorie – sfârșitul anilor 1850 și începutul anilor 1860 – a avut o influență extraordinară

chiar şi în cercurile oficiale din Sankt Petersburg. După reprimarea revoltei poloneze, în 1863, influenţa lui – i-a sprijinit pe polonezi în ciuda indignării patriotice aproape generale din Rusia – a scăzut brusc. După ce a zăbovit fără tragere de inimă la Londra, unde a trăit intermitent şi nu prea fericit cu soţia talentată şi neurastenică a lui Ogarev, Herzen a călătorit prin Italia şi Elveţia şi a murit la Paris, pe 21 ianuarie 1870. Este înmormântat la Nisa, şi pe mormânt se înalţă statuia sa.

Pe la începutul perioadei de la Londra s-a apucat să-şi scrie faimoasa autobiografie, sau memoriile biografice – *Amintiri şi cugetări* – pe care se bazează în ultimă instanţă celebritatea sa de scriitor. Această lucrare este o capodoperă literară şi politică care merită să stea alături de marile romane ruse ale secolului al XIX-lea. Cartea nu are o schemă rigidă, ci este alcătuită dintr-o înşiruire de episoade legate într-o secvenţă cronologică nu foarte strictă, în care Herzen consemnează întâmplări personale şi publice, creează mici tablouri ale personalităţilor şi ale necazurilor, oferă analize ale condiţiilor sociale şi politice prezente şi viitoare atât din Europa, cât şi din Rusia, presărând observaţii personale şi fragmente dintr-un jurnal, epigrame, schiţe istorice şi psihologice, note de călătorie, relatări despre impactul pe care l-au avut asupra sa unele idei politice sau istorice, sau despre rolul jucat de ele; descrieri vii şi exacte ale propriilor sentimente, ale incidentelor din viaţa sa, ale întâlnirilor, conversaţiilor, mărturisirilor, schiţe memorabile şi distractive ale caracteristicilor şi excentricităţilor diferitelor grupuri de emigranţi din Londra şi din alte părţi, ale unor episoade din vieţile lor şi ale reacţiilor lor unul faţă de altul şi faţă de gazdele lor engleze – amalgam vast şi aparent eterogen închegat de un dar al naraţiunii şi al descrierii care, în felul său, rămâne neîntrecut. *Amintiri şi cugetări* este autobiografia unui geniu şi rămâne deasupra tuturor chiar şi în secolul al XIX-lea, care era extrem de bogat în acest gen. A fost tradusă în câteva limbi, dar numai în patria autorului

este recunoscută ca operă clasică importantă, comparabilă din punct de vedere al calității și al anvergurii cu *Război și pace*.

Pe lângă această lucrare celebră, Herzen, în mai bine de douăzeci de ani de activitate publicistică neîntreruptă – glasul din străinătate al Rusiei libere chemând la revoluție –, a revărsat un șuvoi de articole, scrisori, eseuri, proclamații, cele mai bune dintre ele fiind capodopere originale atât ale jurnalismului, cât și ale artei. A fost unul dintre observatorii dăruiți cu cea mai mare perspicacitate de pe scena europeană a secolului al XIX-lea (în această privință nu poate fi comparat decât cu Marx și Tocqueville), iar volumul *Scrisori din Franța și Italia* (intitulat într-o versiune anterioară *Scrisori din Avenue Marigny*), pe care l-a trimis în serial prietenilor de la Moscova, ca să-l tipărească în jurnalul rus radical *Contemporanul*, conține cele mai bune analize generale ale scenei politice și sociale din Apus chiar înaintea revoluțiilor din 1848-1849. Toată viața a observat, a consemnat și a analizat viața publică și privată din Franța, Anglia și Rusia, în articole și improvizații. Aceste fragmente nesistematice, sclipitor de distractive și cu valoare permanentă sunt împrăștiate în cele treizeci de volume ale marii ediții sovietice a lucrărilor lui și încă mai reprezintă o descriere excepțională a vieții publice din Europa de la mijlocul veacului trecut.

Mai important decât cele mai multe dintre aceste schițe istorice este eseul amplu pe care Herzen l-a intitulat *De pe țărmul celălalt*. Este o încercare de a evalua consecințele și de a arăta morala eșecului revoluțiilor europene din 1848. Ca lucrare literară, acest eseu prezintă, cel puțin în varianta originală, acel amestec de perspicacitate, ironie, imaginație, distincție morală, mândrie, elocvență – adesea poetică – și forță intelectuală pătrunzătoare, combinat cu eleganța stilului și emoția vie, care dau acea calitate aparte a personalității lui Herzen ca scriitor. El are rolul de autopsie a doctrinelor democratice și liberale – și a frazeologiei – care s-au scufundat odată cu eșecul evoluției, și conține idei etice

şi politice interesante nu numai ca *pensées* împrăştiate, ci ca expresie a filozofiei morale şi sociale de o originalitate considerabilă, care au afinităţi cu concepţii exprimate deplin de-abia în vremea noastră.

De pe ţărmul celălalt nu tratează înfrângerea din 1848 nici în stilul detaşat şi ironic al celebrelor memorii ale lui Tocqueville, nici ca aplicare a unei anumite teorii despre societate la evenimentele contemporane, ca în cele două eseuri pe aceeaşi temă, pe drept cuvânt faimoase, ale lui Karl Marx. Herzen nu a scris nici ca să justifice indivizi şi partide, nici ca să demonstreze o anumită filozofie a istoriei. Dar s-a asemănat cu Marx şi Tocqueville prin faptul că şi el a încercat să descrie situaţia, să examineze concepţiile şi ambiţiile şi dorinţele diferitelor partide şi indivizi şi clase, precum şi rădăcinile lor istorice şi sociale; să examineze felul în care a fost trădată revoluţia, de către principalii ei susţinători, şi cauzele acestei trădări; să dezvăluie goliciunea şi confuziile din programelor sociale şi politice – şi să le caute originea în spaimele, confuziile şi fereala acelor liberali pasionaţi, dar laşi, care subminează vechea ordine şi, în acelaşi timp, se agaţă de ea, aprind fitilul şi încearcă să împiedice explozia.

Eseul lui Herzen nu încearcă să facă vreo analiză socială sau economică, dar este, în principal, un atac direct împotriva doctrinei care în acea vreme era propovăduită de aproape orice orator de stânga din Europa (cu excepţia remarcabilă a lui Proudhon, a anarhistului german Max Stirner şi a câtorva alţi anarhişti pe care nu-i asculta nimeni), despre datoria sfântă a sacrificării propriei persoane – şi a altora – pe altarul unei măreţe cauze morale sau politice, al unui principiu absolut sau substantiv abstract care este în stare să stârnească o emoţie intensă, cum ar fi Naţionalitatea, sau Democraţia, sau Egalitatea, sau Umanitatea, sau Progresul

Pentru Herzen (influenţat, poate, de concepţiile lui Stirner) acestea nu sunt altceva decât variante moderne ale religiilor vechi

care cereau sacrificii omenești, crezuri răsărite dintr-o credință irațională (cu rădăcinile în teologie ori metafizică) în existența unor puteri imense și amenințătoare, cândva obiecte ale venerației religioase oarbe și care, odată cu decăderea credinței primitive, s-au degradat până la rangul retoricii politice. Dogmele unor astfel de religii declară că simpla invocare a anumitor formule, a anumitor simboluri, face ca lucruri care ar fi considerate în mod normal delicte sau nebunie – omor, tortură, umilirea unor trupuri omenești lipsite de apărare – să devină nu numai îngăduite, ci adesea chiar vrednice de laudă.

Împotriva lor, Herzen își afirmă credințele pozitive: că omul este – în limite înguste, dar perceptibile – liber; că el nu este nici jucăria neputincioasă a forțelor naturii, nici o unitate banală dintr-o masă uniformă de materie istorică brută pe care cine știe ce zeitate a hărăzit-o alimentării marilor procese istorice – „piatra de sacrificiu"[1] hegeliană a istoriei – și care, în consecință, e condamnată la un fel de auto-jertfire creatoare, astfel încât prin aceasta marșul spiritului să poată fi mai glorios. Imaginea se află în miezul unei mari părți a romantismului istoric așa cum a fost interpretat atât de dreapta reacționară, cât și de stânga revoluționară; și, de fapt, a alcătuit conținutul unei mari părți din gândirea și arta germane, cu repetata ei subliniere a valorii supreme a morții și transfigurării, la nevoie, a unor întregi popoare și civilizații, în războaie și revoluții și alte forme cumplite de cataclism, dirijate însă în mod rațional, inevitabile din punct de vedere istoric și, ca atare, sfinte.

Herzen a respins acest lucru ca mitologie sadică lipsită de orice justificare morală, care nu se bazează pe nici o dovadă empirică. Credea că morala nu este un cod obiectiv fix sau evolutiv, un set de porunci neclintite pe care oamenii raționali trebuie doar să le discearnă și să le urmeze, indiferent dacă aceste porunci

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1927-1951, vol. II, p. 49.

sunt date de o divinitate anume sau se află în „natură" ori în vreo „logică a istoriei" inteligibilă. Susținea că oamenii își creează propria moralitate; că, animat fiind de acel egoism fără de care nu există vitalitate și nici activitate creativă, individul este răspunzător de propriile alegeri, și nu poate să dea vina pe natură ori pe istorie dacă nu reușește nici măcar să încerce să săvârșească ceea ce consideră, indiferent din ce motiv, că este bine, sau drept, sau delectabil, sau frumos, sau adevărat.

Negarea faptului că ar fi posibil, în principiu, să formulezi reguli morale generale și eterne, făcută fără urmă de dramatizare byroniană sau de hiperbolă nietzscheeană, este o doctrină nu prea des întâlnită în secolul al XIX-lea; de fapt, în forma sa completă, nu prea des întâlnită până târziu în secolul XX, când a reprezentat puntea dintre empiriștii cu imaginație morală și existențialiștii sensibili la istorie care aveau de spus ceva cu adevărat inteligibil. Lovește atât dreapta, cât și stânga: e împotriva istoricilor romantici, a lui Hegel din *Filozofia dreptului*, și, într-o oarecare măsură, a lui Kant, împotriva utilariștilor și a supraoamenilor, împotriva lui Tolstoi și a religiei artei, împotriva eticilor „științifică" și „evoluționistă", împotriva tuturor Bisericilor. Este empirică și naturalistă, recunoaște valorile care sunt absolute pentru cei care le susțin, precum și schimbarea, și nu e copleșită de venerație nici în fața determinismului, nici în fața socialismului dogmatic. Și este excepțional de independentă.

Herzen i-a atacat deosebit de violent pe cei care au apelat la principii generale ca să justifice mari cruzimi și au argumentat masacrarea câtorva mii de oameni în prezent prin făgăduiala că prin asta vor fi fericite câteva milioane într-un viitor invizibil, închizând ochii la suferințe și nedreptăți nemaiîntâlnite în numele unei fericiri copleșitoare, dar îndepărtate. Herzen consideră că această atitudine este o amăgire vătămătoare, poate că deliberată; căci scopurile îndepărtate pot să nu fie atinse, în vreme ce chinurile și crimele justificate în prezent prin apelul la ele rămân

foarte reale; și, de vreme ce știm atât de puțin despre viitor, și nu avem mijloacele necesare pentru previziunile exacte, a afirma contrariul și a încerca să închidem ochii la efectele actelor noastre brutale, făcând astfel de promisiuni găunoase, este ori nebunie, ori escrocherie. Nu putem ști dacă acele milioane vor ajunge vreodată în condițiile fericite pe care li le-am garantat cu atâta încredere; dar ceea ce știm este că acele mii vor pieri, neauzite, astăzi. Pentru Herzen, scopurile îndepărtate nu sunt deloc scopuri, ci o amăgire monstruoasă – scopurile trebuie să fie mai apropiate, „plata zilnică a lucrătorului, ori plăcerea provocată de munca pe care o faci"[1].

Oamenii secolului XX n-aveau prea multă nevoie să li se amintească de tirania marilor sisteme altruiste; pe de o parte, de eliberatori care strivesc, de „panteismul aritmetic al sufragiului universal" și de „credința superstițioasă în republici"[2], și, pe de altă parte, de aroganța brutală a minorităților. Însă Herzen scria acum mai bine de un secol, într-o vreme în care elocvența democratică era din ce în ce mai mare, când dușmanul era individualismul cu inima înghețată, sau despotismul clerical și dinastic, și împotriva lor se înălțau utopiile vaste, vizionare, ale socialiștilor și catolicilor, hegelienilor de stânga și pozitiviștilor, și ale multor altora dintre constructorii marilor sisteme metafizice și religioase din secolul al XIX-lea.

Acesta era curentul dominant, și Herzen i s-a împotrivit atât în planul intelectual, cât și în cel emoțional, deoarece i se părea că amenință libertatea individuală și drepturile omului. Ca gânditor din tradiția apuseană (și, în ciuda imnurilor înălțate țăranului rus, narodnicismul lui Herzen, la fel cu cel al lui Tolstoi, se trage mai degrabă din Rousseau decât din pământul natal), este iluminat și sceptic. Aparține tradiției lui Erasm și Montaigne, Bayle și Fontenelle, Voltaire și Constant, a lui Humboldt și a

1. *De pe țărmul celălalt:* SS [v. p. 30 mai sus, nota 1] vi 34.
2. *Amintiri și cugetări:* SS xi 70.

filozofilor radicali englezi, tuturor celor care protestează împotriva despotismului oriunde îl află, nu doar în asuprirea de către preoți, sau regi, sau dictatori, ci și în efectele dezumanizante ale acelor cosmologii imense, care minimalizează rolul individului, îi restrâng libertatea, îi reprimă dorința de a se exprima și îi poruncesc să se umilească în fața marilor legi și instituții ale universului, de neclintit, atotputernice și veșnice, în fața cărora alegerea liberă a omului nu este altceva decât o jalnică amăgire.

Toate aceste sisteme îi păreau lui Herzen la fel de false. În *De pe țărmul celălalt* atacă meschinăria și invidia burgheziei care strivește tot ce este original, independent sau deschis, așa cum atacă reacțiunea clericală sau militară, sau ura față de libertate și brutalitatea barbară a maselor. Are un sentiment al prăbușirii iminente nu mai puțin acut decât Marx sau Burckhardt, dar în vreme ce atât în scrierile lui Marx, cât și în cele ale altor vizionari hegelieni există o inconfundabilă notă de triumf doar la gândul forțelor imense și distructive dezlănțuite împotriva vechii lumi strâmbe, Herzen nu simte dorința de a se prosterna în fața spectacolului acestor forțe irezistibile, oricât ar fi ele de drepte ori în slujba rațiunii; nu simte dispreț sau ură față de slăbiciunea ca atare, și nu are pesimismul romantic aflat în miezul nihilismului și fascismului care aveau să vină. Dacă i se va permite comunismului – revolta maselor – să măture Europa, el va fi „cumplit, sângeros, nedrept, rapid"[1] și, în numele sângelui și lacrimilor celor asupriți, va secera tot ce prețuiesc oamenii civilizați.

Dar, spre deosebire de profeții apocaliptici ai vremii sale, Herzen credea că acest cataclism nu va fi nici inevitabil, nici glorios. Atunci când își avertiza prietenii împotriva „bonetei frigiene"[2] sau a steagului roșu al maselor, care nu sunt mai puțin

1. *De pe țărmul celălalt:* SS vi 104.
2. *Ibid.*; SS vi 46.

ucigașe decât „sabia însângerată"[1] a clasei conducătoare, nu o face din disperare romantică, ci cu un scop pozitiv, deoarece crede că rațiunea, cunoașterea, voința, curajul pot să înlăture primejdia și să schimbe cursul istoriei. Firește, s-ar fi putut să fie prea târziu; Europa – Apusul – s-ar fi putut să se scufunde; trebuie oare să fie și Rusia acoperită de talaz?

Cea mai limpede expunere a speranțelor și temerilor lui Herzen pentru țara sa apare în scrisoarea deschisă pe care i-o adresează celebrului istoric francez Jules Michelet. Michelet, care era prietenul marelui poet Mickiewicz, cea mai însemnată victimă a oprimării ruse, și al tovarășilor lui exilați din Polonia îmbucătățită – „martira Europei" –, a scris cu patimă, denunțându-i pe ruși ca brute barbare care nu merită să fie asociate cu națiunile europene. Herzen a replicat temperat, cu reală simpatie pentru polonezi, și a explicat în răspunsul pentru Michelet unele dintre acele noțiuni optimiste și, de fapt, utopice de care, devenind din ce în ce mai pesimist în privința perspectivelor lumii apusene, își legase nădejdile.

Vedea mântuirea în organizarea comunitară a țăranului rus, și a scris pagini elocvente despre caracterul rus generos și spontan, necontaminat de îndoielile corozive și de crunta mizerie morală a lumii apusene aflate în declin. Se convinsese cumva că țărănimea rusă necoruptă, cu socialismul ei natural, ar fi în sine suficientă pentru a rezolva „cea mai mare problemă socială" a veacului – cum să se împace pretențiile de libertate individuală cu cerințele unei autorități în mod inevitabil din ce în ce mai centralizate, cum să se păstreze viața personală fără să se „atomizeze" societatea, dilema esențială pe care lumea apuseană nu izbutise până atunci să o soluționeze[2]. Producția colectivizată, alături de păstrarea drepturilor și libertăților individuale – drepturi

1. *Scrisori din Franța și Italia,* scrisoarea a paisprezecea: SS v 211.
2. *Ibid.*, scrisoarea a patra: SS v 62; *cf.* SS xii 112.

şi libertăţi faţă de care, după părerea sa, nici Marx, nici Cabet ori Louis Blanc nu au manifestat vreo umbră de interes –, acesta este răspunsul cu care ţăranul rus avea să uimească lumea.

Ce-i drept, obştea ţărănească nu a fost de ajuns ca să salveze Rusia de coşmarul Bizanţului, ori de jugul tătăresc, ori de bâta oficialităţilor germane, ori de cnutul ţarului; dar, înarmat cu tehnicile ştiinţifice apusene, neîmblânzitul *mujik* avea să-i dea lumii o lecţie straşnică despre organizarea socială. Narodnicismul rus, fie el sentimental ori realist, datorează mai mult optimismului neîntemeiat cu care s-a îmbărbătat singur Herzen decât oricărei alte surse.

Herzen a izbit, imparţial, în toate direcţiile, aşa că a fost condamnat, cum era de aşteptat, de ambele tabere: de către aripa dreaptă rusă, că umblă să răstoarne Biserica şi Statul; de către stânga, în special de către noul tineret revoluţionar din Rusia, că e un sceptic care nu-şi refuză nimic, prea bogat, prea civilizat, prea elegant, prea gentleman, prea confortabil stabilit în Apus ca să priceapă realităţile aspre ale situaţiei din Rusia, şi pe deasupra şi primejdios, căci era înclinat să facă să răsune o notă de dezamăgire, chiar de cinism, şi astfel să slăbească muşchii revoluţiei – în stare să devină ironic şi, mai rău, distractiv, într-o vreme în care oamenii serioşi trebuie să hotărască de care parte se angajează, fără atâta grijă pedantă faţă de conştiinţa lor şi atâtea nevoi şi scrupule din cale-afară de civilizate.

Herzen i-a răspuns „tineretului anilor 1860" că huliganismul şi nihilismul organizate nu rezolvă nimic; iar într-una dintre ultimele sale scrieri a schiţat un mic portret al „oamenilor noi". Noua generaţia îi spune celei vechi: „Sunteţi ipocriţi, noi o să fim cinici; vorbiţi ca nişte moralişti, noi o să vorbim ca nişte ticăloşi; eraţi politicoşi cu superiorii, grosolani cu inferiorii; noi o să fim grosolani cu toată lumea; vă înclinaţi fără să simţiţi respect, noi o să îmbrâncim şi o să înghiontim şi n-o să ne cerem scuze [...]."[1]

1. *Amintiri şi cugetări:* SS xi 351.

În ansamblu, potrivnicii totalitariști de stânga și de dreapta ai lui Herzen au triumfat. Și este o extraordinară ciudățenie a istoriei (de soiul celor pe care Herzen însuși adora să le descrie, cu o maliție și un umor incomparabile) faptul că, pe baza laudelor aduse de Lenin, dușmanul autorității care a fost Herzen, poate cel mai distrugător (căci, cu siguranță, înțelegea cel mai bine) potrivnic al multora dintre comuniștii intransigenți din vremea sa – dușmanul oricărei dogme, care a declarat că *salus populi* este o chemare la fel de infamă ca o crimă de *lèse-majesté*[1], că nici un ideal în fața căruia nu-ți este îngăduit să zâmbești nu valorează nimic – este o stranie ironie faptul că Herzen, care nu-i iubea deloc pe Marx și pe „marxizi" (cum le zicea el), nici ca persoane, nici ca oameni politici, este canonizat în ziua de azi în țara sa natală[2], ca unul dintre fondatorii sacrosancți ai noului mod de viață.

„Nihiliștii" anilor 1860 și scriitorii socialiști de mai târziu care îl atacă pentru înclinațiile sale liberale sunt mult mai sinceri și consecvenți. Suspiciunile lor s-au dovedit destul de întemeiate. Căci lui Herzen chiar îi plac stilul și personalitatea făpturilor omenești libere; și cel mai mult îi plac înflăcărarea, originalitatea, sentimentele estetice, chiar și atunci când se află în oligarhii și aristocrații. Nu are afinități cu masa celor asupriți, ca atare, doar indignare și dorință de dreptate. Calitățile care îi plac cel mai mult sunt cele pe care ei le au mult prea rar – imaginație, spontaneitate, umanism, sentimente civilizate, generozitate firească, vitejie, orizonturi largi, cunoașterea instinctivă a ideii de libertate individuală și ura față de toate formele de sclavie, cârmuire arbitrară, umilirea și degradarea omului.

Ridică în slăvi aceste virtuți oriunde dă de ele, chiar și în tabăra asupritorilor; și respinge formulele politice și generalizările, oricât de profund ar fi ele consfințite de martiriul luptătorilor

1. *De pe țărmul celălalt:* SS vi 46.
2. 1956. (*N.ed.*)

pentru o cauză pe care o considera a sa. Declară în repetate rânduri că vorbele şi ideile nu sunt înlocuitoarele trăirii, că viaţa este plină de excepţii şi răsturnări ale celor mai bine făcute reguli şi sisteme. Însă în cazul său această atitudine nu a dus la detaşare sau apatie – la conservatorismul tolerant al lui Hume sau Bageshot –, ci s-a aliat cu un temperament neastâmpărat, pătimaş, rebel, care l-a făcut să fie cel mai neobişnuit personaj, un revoluţionar fără fanatism, un om gata de schimbări violente, niciodată în numele principiilor abstracte, ci numai al suferinţei şi nedreptăţii reale, al unor condiţii concrete atât de rele, încât oamenilor să nu li se îngăduie din punct de vedere moral – şi să ştie că nu li se îngăduie – să le lase să existe.

Pornind de la acest tip de empirism lucid, influenţat de marea mişcare imaginativă a lui Hegel, dar nu şi de dogmele lui metafizice, Herzen a formulat teze destul de originale ca să fie redescoperite abia în vremea noastră: despre faptul că marile probleme tradiţionale care agită veşnic minţile oamenilor nu au soluţii generale; că toate întrebările autentice sunt cu necesitate specifice şi li se poate răspunde doar în contexte specifice; că la problemele generale, cum ar fi „Care este Scopul (sau Sensul) vieţii?" sau „Ce anume face toate lucrurile din natură să se întâmple aşa cum se întâmplă?" sau „Care este Tiparul istoriei omenirii?" nu se poate răspunde din principiu, nu din cauză că ar fi prea grele pentru intelectul nostru limitat, ci din cauză că întrebările însele sunt concepute greşit, deoarece scopurile, tiparele, sensurile, cauzele diferă în funcţie de situaţia şi perspectiva şi nevoile celui care pune întrebarea, şi pot fi formulate corect şi limpede doar dacă acestea sunt incluse în întrebare. Faptul că Herzen a înţeles acest lucru îl face să fie precursorul unei mari părţi din gândirea secolului XX şi îl defineşte ca unul dintre puţinii oameni care şi-au păstrat intelectul critic liber într-o vreme de sporire a tiraniilor ideologice.

Herzen n-a uitat niciodată, cum au făcut unii dintre cei mai inspiraţi dintre camarazii săi revoluţionari, că oamenii reali şi

problemele specifice pot fi pierduți din vedere în generalizările statistice. Când discută despre lucrurile pentru care trăiesc oamenii, o face cu minime abstractizări și generalizări, dar cu o percepție largă, vie, tridimensională, a personajelor reale, oameni autentici cu nevoi reale, care urmăresc scopuri umane tangibile, situați în împrejurări ce pot fi vizualizate. Și în cadrul analizelor sale folosește limba rusă cu o virtuozitate pe care nici o traducere n-are cum s-o arate în adevărata ei lumină. Nu degeaba Tolstoi i-a admirat scrisul, iar Dostoievski l-a recunoscut ca poet[1].

Eseist, agitator, publicist, revoluționar, filozof, romancier, autorul cel puțin al unei lucrări geniale, Herzen a dobândit nu numai în literatura rusă, ci și în Rusia însăși (așa cum profețise prietenul său, criticul Belinski, pe când amândoi abia trecuseră de vârsta de treizeci de ani) un loc care astăzi este unic și sigur. Dar merită să fie citit dincolo de hotarele Rusiei, fie și numai pentru părerile sale morale și politice. Multe dintre prezicerile sale au fost contrazise de evenimente, iar remediile sale practice, întrucât n-au fost aplicate, și poate că nici n-aveau cum să fie, pot fi ignorate, ca utopice. Însă principalele sale viziuni sunt și în ziua de azi la fel de proaspete și de frapante ca atunci când au fost rostite de el, acum mai bine de o sută de ani, iar pertinența lor pentru vremea noastră pare să fie chiar mai mare decât pentru vremea sa.

---

1. În *Jurnalul unui scriitor*, Dostoievski își exprimă admirația profundă față de eseul *De pe țărmul celălalt* și povestește cum l-a felicitat personal pe Herzen pentru el, spunând că lucrul care l-a impresionat în special a fost faptul că opozantul autorului în dialog nu este un om de paie, ci un om formidabil de priceput la controverse, care a reușit să-l încolțească de câteva ori pe Herzen – „Ah, păi, desigur, chiar asta era ideea", a răspuns Herzen. F.M. Dostoievski, *Polnoe sobranie socinenii v tridsiati tomah*, Leningrad, 1972-1990, vol. 21, p. 8. Merită, poate, să adăugăm că viziunea interlocutorului se bazează pe părerile reale ale unuia dintre prietenii ruși ai lui Herzen din acea perioadă.

POST-SCRIPTUM 1979

Întrucât acestea au fost scrise cu aproape un sfert de veac în urmă, nu mi se pare că s-a întâmplat nimic care să scadă pertinența pentru timpurile noastre a analizei pe care o face Herzen eșuării iluziilor liberale din 1848-1849. Nu era liberal sau constituționalist, ci radical și revoluționar; a respins gradualismul prudent al prietenilor săi de odinioară Granovski și Turgheniev. Dar, spre deosebire de Marx, Herzen nu a crezut că teoria și practica oamenilor sunt condiționate permanent de relațiile lor cu formele de producție care acționează în societățile lor. Credea că ideile din capetele oamenilor (idei care nu erau determinate de vreun scenariu istoric) pot fi decisive pentru generarea marilor schimbări sociale, atât bune, cât și rele; și recenta istorie a oscilării între tiraniile de aripă dreaptă și dictaturile de aripă stângă (precum și apariția unor guverne care conțin cele mai rele elemente din amândouă) nu contrazice acest lucru.

Pentru cei care, la fel cu Herzen, consideră că, justificând acte care ar fi socotite monstruoase de orice judecată normală, credința în forțe sau cauze impersonale este fatală pentru tot ce contează în viața oamenilor, și că jocul liber al minții este indispensabil pentru existența unei societăți umane tolerabile, *De pe țărmul celălalt* rămâne una dintre declarațiile cele mai pătrunzătoare și mai frapante despre miza pusă în joc de oamenii nepregătiți să-și sacrifice dreptul la îndoială și la deosebire de dragul supunerii și siguranței. Oamenii viteji și civilizați ca Saharov sau Mihailov, sau socialiștii cu chip uman din Spania și Portugalia, sunt astăzi adevărații moștenitori ai lui Herzen. Poate că vechea vorbă potrivit căreia ereziile nu pot fi spulberate prin forța brută nu este, la urma urmei, în ciuda tuturor tragicelor exemple contrare, o minciună pioasă, cum a numit-o odinioară, sumbru, John Stuart Mills.

Rolul inteligheńŁiei

Cuvântul „*inteligheńŁia*“, ca şi conceptul, este de origine rusă şi a fost inventat prin anii ’60 sau ’70 ai secolului al XIX-lea. Nu însemna pur şi simplu oameni educaţi. Şi cu siguranţă nu însemna doar intelectuali ca atare. Societatea rusă din secolul al XIX-lea era, ca să folosim un termen contemporan, subdezvoltată. Era o societate înapoiată, alcătuită dintr-o masă uriaşă de ţărani analfabeţi şi pe jumătate morţi de foame, un număr de birocraţi care, cu diferite grade de eficienţă, îi ţineau acolo, jos, şi o clasă mică de oameni care primiseră destulă educaţie ca să poată fi oficialităţi, administratori sau funcţionari, sau ca să formeze acel număr minim de avocaţi, medici, agronomi şi învăţători fără de care nici măcar o masă atât de înapoiată ca ruşii nu era de aşteptat să poată trăi. În vârf existau un regim foarte oligarhic, ca să nu zicem despotic, şi o Biserică lipsită de o tradiţie scolastică sau de argumentare raţională – cu mulţi sfinţi şi mucenici şi vizionari, dar fără nimic din disciplina intelectuală care a format Biserica romană; cunoaşterea şi învăţătura erau rare. Puţinii oameni care aveau acces la civilizaţia Occidentului şi citeau cu uşurinţă în limbi străine se simţeau relativ rupţi de masa poporului; se simţeau aproape străini în propria ţară – ceea ce se numeşte acum „alienaţi“ de societate. Aceia dintre ei înzestraţi cu mai multă sensibilitate erau foarte conştienţi de obligaţia lor firească de a-şi ajuta semenii mai puţin fericiţi sau mai puţin înaintaţi decât ei.

Aceşti oameni au format treptat un grup care considera că a vorbi în public, a scrie, a ţine conferinţe reprezintă o obligaţie morală directă şi aparte. Dacă trăiai la Paris în anii '30 sau '40 ai secolului al XIX-lea, trăiai într-o lume în care circulau şi se ciocneau între ele o mulţime de idei: credinţe, ideologii, teorii, mişcări se înfruntau şi creau un „climat de opinie" general. Dar nici o ideologie anume, nici o serie de concepte anume nu domina acea societate în aşa măsură încât să creeze o predominenţă fanatică. Într-o ţară ca Rusia, ruptă de Occident în primul rând de marea schismă religioasă medievală, o ţară în care puţine idei puteau pătrunde din afară, în care ştiutorii de carte erau foarte puţini, aproape orice idee venită din Occident – cu condiţia să aibă un oarecare grad de atracţie iniţială – cădea pe un sol virgin, extrem de fertil, şi era preluată cu o pasiune greu de imaginat în Occident. Dacă există un mare gol şi un popor alcătuit din oameni lipsiţi de experienţă şi neînvăţaţi, mulţi dintre ei însetaţi de lumină, aproape orice idee – indiferent cât de fantezistă sau de demodată – are mari şanse să stârnească pe undeva o reacţie rapidă. Aşa stăteau lucrurile în Rusia în cel de-a doilea pătrar al secolului al XIX-lea. De aici imensa aplecare spre teorii şi doctrine – nu doar ca interes intelectual, nu doar ca să-ţi petreci un ceas de răgaz, ci ca izvor de mânuire, ca un lucru prin care oamenii, crezând în el şi acţionând potrivit lui, pot purta poporul către o viaţă mai bună, aidoma celei pe care unii dintre ei îşi închipuiau cu duioşie că stăpâneşte în Occident.

Aceşti tineri erau pro-occidentali, fie şi numai pentru că gemeau sub un jug ce-i împiedica să obţină acel minim grad de educaţie normală care, se credea, le devenea din ce în ce mai accesibil occidentalilor. Ca atare, idealizau Occidentul. La fel cu gânditorii luminaţi de mai înainte din Franţa şi Germania, credeau că numai prin folosirea critică a raţiunii poate fi oprită domnia superstiţiei, prejudecăţilor, tradiţiei, dogmei, supunerii oarbe, regulilor arbitrare şi servilismului. Credeau în ştiinţa

modernă și în progresul uman. Au descoperit că unii gânditori occidentali – mai ales după eșecul Revoluției Franceze – au întors spatele rațiunii și științei îndreptându-se spre sursele neraționale, religioase și estetice, dogmatice și intuitive. Și unii dintre ruși erau influențați de acesta din urmă, însă cei mai mulți dintre cei care sorbeau din izvoarele occidentale au considerat-o în cele din urmă o cale falsă: o trădare a prezentului pentru trecut. Burke și Maistre au avut o influență relativ mică printre ei. *Inteligheția* rusă – întrucât era mică și mistuită de simțul responsabilității morale față de frații care viețuiau în beznă – s-a transformat într-un ordin devotat, legat de sentimentul solidarității și înrudirii. Membrii ei, izolați și separați de hățișul unei societăți impenetrabile la organizarea rațională, își adresau chemări ca să păstreze legătura. Erau cetățenii unui stat în stat, oșteni într-o oaste dedicată progresului, încercuită cu totul de reacțiune.

Acesta este genul de fenomen care, am impresia, tinde să apară în comunitățile mari înapoiate din punct de vedere social și economic, conduse de o cârmuire incompetentă și de o Biserică ignorantă și asupritoare. În acest sens, se poate spune că a existat o *inteligheția* în Spania în secolul al XIX-lea; poate că și în Balcani și în unele state din America Latină și Asia. Nu a avut o asemenea amploare nici măcar în Franța, unde n-a apărut noțiunea de *inteligheția* ca atare, ca formațiune socială independentă. Și mai puțin a fost cazul în Anglia. Nu am interesul – și competența – să examinez rădăcinile sociale și economice ale acestui fenomen: nu vreau decât să spun ceva despre cele mai evidente caracteristici ale sale.

Dacă ați fi fost un scriitor francez sau chiar englez din secolul al XIX-lea, ați fi putut foarte bine să vă considerați un furnizor la fel ca oricare altul. Aceasta a fost atitudinea unora dintre scriitorii francezi care credeau în arta pentru artă, care credeau că treaba lor este pur și simplu să scrie într-un limbaj cât mai

clar, sau expresiv, sau frumos, şi care se considerau simpli artizani, oameni care produc un obiect şi doresc să fie judecaţi doar după acel obiect. Dacă un om făureşte o cupă de argint, iar cupa este frumoasă, asta e tot ce putem aştepta de la el. Publicul – sau criticii – n-au nici o treabă cu viaţa personală, convingerile, comportamentul lui. Acest punct de vedere a fost respins cu violenţă de ruşii despre care vorbesc. Ideea că un om joacă roluri – că dacă e aurar trebuie să-l judeci ca aurar şi că viaţa lui personală n-are nimic de-a face cu asta – a fost respinsă de cei mai faimoşi literaţi ruşi, deoarece credeau că omul reprezintă o unitate, şi orice formă de compartimentare înseamnă mutilarea fiinţelor umane şi strâmbarea adevărului. Această diferenţă este ceea ce deosebeşte atitudinea generală a majorităţii celor pe care îi considerăm scriitori ruşi tipici de foarte mulţi scriitori occidentali. Şi este în centrul conceptului rus de *inteligenţia*.

Nu vreau să spun că toţi autorii ruşi importanţi gândeau aşa. Despre majoritatea celor născuţi în secolul al XVIII-lea – Puşkin şi contemporanii săi – nu se putea spune că fac parte din *inteligenţia*. Scriitori ca Gogol şi Tolstoi – oricât ar fi ei de diferiţi – respingeau până şi ideea ei. Viziunea lor despre oameni era foarte diferită de cea a lui Belinski, de exemplu, sau de a tânărului Herzen, sau, în anumite momente, de a lui Turgheniev. Nu credeau în raţiune, în ştiinţă, în Occident; se uitau cu dispreţ la acei imitatori ai „Europei" care se amăgesc singuri şi nu înţeleg viaţa interioară a omului, care nu are nimic de-a face cu progresul ori cu ştiinţa ori cu raţiunea. Acest lucru este în mare măsură adevărat şi pentru Cehov, ba chiar şi pentru Gorki, uneori. Turgheniev era pe la mijloc. Uneori înclina într-o parte, alteori în cealaltă. Oscila comod între sprijin limitat şi ironie critică. Adevăraţii membri ai *inteligenţiei* erau pamfletarii politici, poeţii cu conştiinţă civică, precursorii Revoluţiei Ruse – în principal jurnalişti şi gânditori politici care în mod

deplin conștient foloseau literatura, uneori exemple de proastă calitate ale ei, ca vehicule pentru protestul social.

Acesta fiind conceptul principal de *inteligheția*, voi trece la Occident. Northrop Frye, într-o contribuție sugestivă la o culegere recentă de conferințe[1], prezintă o idee importantă. Spune că, vorbind în mare, tendința gânditorilor occidentali a fost să adopte știința ca paradigmă; și, dat fiind că știința este obiectivă și concretă și înseamnă lipsa influențelor personale sau subiective, și mai ales a judecăților de valoare, a existat printre intelectuali tendința de a prețui și de a prețui excesiv obiectivitatea și metoda științifică, chiar până în punctul în care această obiectivitate devine detașare – detașare de felul celei atribuite de obicei cercetătorilor în științele naturii, care îl face pe un specialist în fizica atomică să înlăture cu oarecare iritare întrebările despre răspunderea sa socială; el spune că este pur și simplu angrenat în descoperirea adevărului; aplicarea descoperirilor nu e treaba lui, așa cum nu e nici treaba oricărui alt cetățean al statului, oricum ar fi ea făcută. Oamenii angrenați în cercetare psihologică sau fiziologică sunt uneori la fel de puțin înclinați să-și accepte responsabilitatea, cu toate că experimentele lor duc la tot soiul de transformări uluitoare ale ființelor omenești și le pot da unor indivizi puteri periculoase de a condiționa oamenii, de a le modifica reacțiile. Aceasta se numește detașarea sau obiectivitatea științei; și Frye crede că ea poate să meargă prea departe, că oamenii de știință care desfășoară o activitate cu evidente implicații sociale nu pot pur și simplu să ocolească răspunderea în aceste chestiuni, cu toate că, în cele din urmă, nu ne spune cât de mare este răspunderea acestor oameni, sau ce anume ar trebui să facă în această privință. Mai spune și că preocupările sociale, ca acelea pe care le-am atribuit *inteligheției* ruse, pot merge prea departe.

1. „The Knowledge of Good and Evil" în *The Morality of Scholarship*, Northrop Frye *et al.*, Ithaca, New York, 1967.

Asemenea preocupări sociale pot uşor să devină, în momente de criză, un soi de isterie, aşa cum se întâmplă în cazul celor care încearcă să apere societăţile noastre de pervertirea lor reală sau imaginară, şi acest lucru este răspunzător de tot felul de forme de cenzură, cruciade intelectuale, încercări de a organiza scriitorii sau artiştii ca să-şi apere naţia împotriva comunismului, ori fascismului, ori ateismului, ori religiei. Organizaţiile de artişti şi scriitori pot să devină o primejdie. Încercarea de a se agăţa de o ordine existentă şi de a explica apărarea acestei ordini ca un soi de datorie intelectuală – dacă nu cumva îl interpretez greşit pe Frye – devine o formă de intoleranţă, o suprimare a libertăţii cuvântului şi a libertăţii înseşi. Între aceşti doi poli, bieţii oameni care se ocupă de idei şi de alte forme de comunicare umană sunt siliţi să trăiască şi să găsească un echilibru acceptabil.

Acestea sunt pericolele Occidentului. Dar în ţara în care s-a născut *inteligheţia*, la temelia ei a fost, vorbind în mare, ideea unei opoziţii raţionale permanente la un statu quo despre care se credea că este în pericol permanent de a se osifica, de a deveni o barieră în calea gândirii omului şi progresului omului. Acesta este rolul istoric pe care şi-l vedea *inteligheţia*, atunci şi acum. Ea nu înseamnă doar intelectuali sau artişti ca atare; şi cu siguranţă nu înseamnă persoane educate ca atare. Oamenii educaţi pot fi reacţionari, aşa cum pot fi şi cei needucaţi. Cum pot fi intelectualii. Cum pot fi artiştii. Ştim asta foarte bine în ziua de azi. Este un fenomen trist, care se produce de ambele părţi ale Cortinei de Fier. Şi nici nu înseamnă simplă opoziţie faţă de sistemul instituit ca atare. Protestatarii şi manifestanţii, oamenii care se opun folosirii energiei atomice în scopuri distructive, sau războiului din Vietnam, oricât de demnă de simpatie ar fi poziţia lor morală sau de admirabil simţul lor civic, nu fac parte din *inteligheţia* doar pentru că protestează împotriva purtării guvernului lor. Aceste persoane nu cred neapărat în

puterea rațiunii sau în rolul benefic al științei, și cu atât mai puțin în caracterul inevitabil, sau chiar dezirabil, al progresului omenesc, conceput în termeni laici și rationali. Unii dintre ei pot să apeleze la credințe iraționale, ori să dorească să evadeze din societatea industrială într-o lume mai simplă, dar complet utopică.

Simplul protest, fie el îndreptățit sau nu, nu acordă nimănui calitatea de membru al *inteligheției* ca atare. O acordă însă o combinație între credința în rațiune și progres și o preocupare profund morală față de societate. Și asta, desigur, e mult mai probabil să se întâmple în țările în care opoziția este cea mai profundă și cea mai sumbră; și cel mai puțin probabil să se întâmple în societățile mai puțin stricte, democratice, relativ deschise, în care oamenii care ar putea fi indignați într-o societate mai reacționară pot să-și călăuzească energiile spre scopuri obișnuite – de a fi medic, avocat, profesor de literatură – fără senzația apăsătoare că făcând asta își trădează cumva îndatoririle, că prin faptul că nu participă la un soi de indignare colectivă civică se lasă în voia dorințelor personale și dezertează de la rolul lor civic. *Inteligheția militans* – și chiar așa era *inteligheția* originară, militantismul face parte din esența ei – este generată de regimurile cu adevărat opresive. Există, fără îndoială, multe cazuri de despotism; dar a considera că tocmai Anglia, dintre toate țările, este cârmuită despotic pare un lucru pervers. Există multe alte lucruri greșite în planul social și economic; însă o țară în care guvernul trebuie să împace un electorat vast, indiferent cum o face, și este în pericol de a fi răsturnat, este orice, în afară de despotism. Prin urmare, a spune că societatea britanică are nevoie de acest fel de *inteligheția* revoluționară feroce, care merge până-n pânzele albe, bine organizată, mi se pare o exagerare. Alții pot să gândească cu totul altfel.

Pentru vechea *inteligheție* din secolul al XIX-lea însăși noțiunea de clasă implicată în căutări intelectuale – ca profesori, medici, ingineri, experți, scriitori, care în alte privințe duc o viață

burgheză obişnuită şi au concepţii convenţionale şi care joacă golf, sau chiar cricket – ar fi fost absolut îngrozitoare. Dacă un om era profesor în Rusia secolului al XIX-lea, simplul fapt că avea de-a face cu ideile făcea din el un opozant implacabil al regimului în care trăia; dacă nu, în ochii militantului era trădător, vândut, laş ori papă-lapte.

Fără îndoială că datoria celor care se ocupă de idei este să fie raţionali şi să-şi potrivească acţiunile cu vorbele, să fie integri, nu să-şi despartă gândurile de acţiuni (genul de lucru de care îl acuzau criticii ruşi pe Goethe), să nu-şi spună că meseria de profesor ori de artist este ca aceea de fierar ori de contabil, care nu impune responsabilităţi sociale. Dar de aici nu decurge că în orice societate occidentală modernă conştiinţa propriilor responsabilităţi intelectuale trebuie să te transforme într-o persoană subversivă, în cineva opus sistematic statu quoului, pe temeiul că aceia care se simt la largul lor în el şi în a căror viaţă pătrunde sunt automat duşmanii progresului şi ai omenirii. Şi de aceea nu se poate vorbi cu adevărat, dacă nu vrem ca sensul valoros al cuvântului să se dilueze total, de o *inteligenţia* engleză. Se poate vorbi despre intelectuali englezi; se poate vorbi despre oameni cărora le plac ideile şi oameni cărora nu le plac; despre niveluri de educaţie; despre progresişti şi reacţionari, raţionalişti şi sceptici; se poate vorbi despre îndatoririle celor educaţi. Dar dacă îi spui cuiva educat şi fascinat de idei, sau căruia cel puţin acestea îi sunt familiare (de exemplu, unui personaj inactiv în plan politic din prima generaţie a grupării Bloomsbury, sau, să zicem, în Franţa, lui André Gide), că a nu fi un răzvrătit politic înseamnă a-ţi abandona moralmente rolul social, acceptând cu laşitate iluzii ideologice, îţi poate răspunde: „E adevărat doar pe baza unor anumite prezumţii." De exemplu, pe baza prezumţiilor marxiste, care implică faptul că aparţii în mod necesar propriei clase, angajată în lupta de clasă; fie clasei care atacă, fie celei care respinge atacul; fie clasei progresiste, fie celei care

trebuie să fie distrusă. Însă dacă nu accepți aceste prezumții, atunci aceste obligații nu decurg în mod firesc. Una este să fii critic, să participi de bunăvoie la controversă, și alta să presupui că, de vreme ce acești oameni sunt foarte puțini, ei constituie un soi de *force de frappe* permanentă: gata să lupte și să moară într-o rezistență care nu slăbește niciodată, aflată mereu pe baricade.

Cele două lucruri nu sunt identice. În Rusia erau însă, din motivele istorice speciale pe care am încercat să le arăt. Ceva de acest fel a fost și este adevărat și în alte țări; este adevărat pentru unii dintre copiii emigranților est-europeni în America sau Israel; poate fi adevărat în ziua de azi în mare parte din Asia și Africa; dar există o atitudine de complezență față de aplicarea nemijlocită și automată a acestei noțiuni în formele de guvernământ în esență mai puțin represive. America este în prezent măcinată de discuții și îndoieli pe tema acestui subiect, și este într-o poziție ciudată. S-au ridicat forțe uriașe și întunecate – și se izbesc acolo de o împotrivire dreaptă. Dar, cine știe din ce motive, dușmanii iluminării nu îmi par atât de puternici și de sinistri în Anglia de azi, și nici hippioții ori studenții militanți, nici cei care se împotrivesc războiului ori americanofobii, orice am putea crede despre actele ori scopurile lor, nu seamănă cu *inteligheția* din epoca sa de aur, decât în măsura în care a militat (și militează) pentru respectul față de om, împotriva cruzimii, ipocriziei, nedreptății și inegalității. Acest lucru este adevărat pentru orice mișcare progresistă din istorie – și totuși creștinismul de la începuturi nu a fost revolta unei *inteligheții*, și nici buddhismul. Nu este doar o chestiune pedantă, o dispută verbală. Noțiunile principale, chiar etichete, care au jucat un rol în istorie au dreptul să le fie respectată integritatea.

Libertatea

Ce este libertatea politică? În lumea veche, mai ales la greci, a fi liber însemna să poți participa la guvernarea orașului tău. Legile erau valide doar dacă aveai dreptul să participi la facerea și anularea lor. A fi liber însemna să nu fii silit să te supui unor legi făcute de alții *pentru* tine, dar nu *de* tine. Acest tip de democrație implica faptul că și cârmuirea, și legile puteau să pătrundă în toate zonele vieții. Omul nu era liber, și nici nu pretindea să fie, de această supraveghere. Tot ce pretindeau democrații era ca fiecare om să fie în aceeași măsură expus la critică, la investigare și, la nevoie, la acuzare în fața legii sau a altor dispoziții la a căror stabilire și menținere aveau dreptul să participe toți cetățenii.

În lumea modernă o idee nouă – formulată cel mai limpede de Benjamin Constant – se face simțită, și anume că există o zonă a vieții – viața personală – în care este considerat indezirabil amestecul autorității publice, cu excepția unor circumstanțe excepționale. Principala întrebare pusă de lumea veche este: „Cine mă va guverna?" Unii ziceau că un monarh, alții ziceau că cei mai buni, sau cei mai bogați, sau cei mai viteji, sau majoritatea, sau tribunalele, sau votul unanim al poporului. În lumea modernă o întrebare la fel de importantă este: „Cât trebuie să se întindă guvernarea?" Lumea veche presupunea că viața este una și că legile și cârmuirea o acoperă în întregime – nu exista motiv să protejeze vreun ungher al ei de această supra-

veghere. În lumea modernă, fie în mod istoric, din cauza luptelor Bisericilor împotriva statului laic, sau a statului împotriva Bisericii, sau ca urmare a creşterii iniţiativei private, a industriei, a comerţului, şi a dorinţei de apărare de amestecul statului, ori din cine ştie ce alt motiv, pornim de la presupunerea că există un hotar între viaţa publică şi cea personală; şi că, oricât ar fi de mică sfera personală, în ea pot să fac ce-mi cere inima – să trăiesc cum poftesc, să cred ce vreau, să zic ce am chef –, cu condiţia ca toate astea să nu se ciocnească cu aceleaşi drepturi ale altora, sau să submineze ordinea care face posibil acest gen de aranjament. Aceasta este viziunea liberală clasică, exprimată integral sau parţial în diferite declaraţii le drepturilor omului din America şi Franţa şi în scrierile unor oameni ca Locke, Volaire, Tom Paine, Constant şi John Stuart Mill. Când vorbim de libertăţile civile sau de valorile civilizaţiei, aceasta este o parte din înţelesul lor.

Presupunerea că oamenii au nevoie de apărare faţă de ceilalţi şi faţă de cârmuire este un lucru neacceptat niciodată pe deplin, în nici o parte a lumii, şi ceea ce am numit punctul de vedere al vechilor greci, sau clasic, revine în forma unor argumente cum ar fi: „Zici că individul are dreptul să aleagă felul de viaţă pe care-l preferă. Dar asta se aplică oricui? Dacă individul e ignorant, imatur, needucat, handicapat mintal, n-a avut condiţii adecvate de sănătate şi dezvoltare, el nu va şti ce să aleagă. Un asemenea om n-o să ştie niciodată ce vrea cu adevărat. Dacă oameni care cunosc natura umană şi lucrurile la care jinduieşte ea ar face pentru ceilalţi, poate că printr-o anumită măsură de control, ceea ce ceilalţi ar face pentru ei înşişi dacă ar fi mai înţelepţi, mai bine informaţi, mai maturi, mai dezvoltaţi înseamnă că le încalcă libertatea? Se amestecă în viaţa oamenilor, dar numai ca să le permită să facă exact ce ar face dacă ar şti mai mult, sau dacă s-ar purta potrivit cu ce e mai bun în ei, în loc să cedeze în faţa unor motive iraţionale, sau să se comporte copilăreşte,

sau să permită laturii animale a firii lor să predomine. Şi atunci, este ăsta cu adevărat amestec? Dacă părinţii sau profesorii îi silesc pe copiii îndărătnici să meargă la şcoală sau să înveţe cu sârguinţă, în numele a ceea ce trebuie să-şi dorească cu adevărat acei copii, chiar dacă s-ar putea să n-o ştie, de vreme ce este ceea ce toţi oamenii ca atare trebuie să-şi dorească, fiind oameni, înseamnă că le încalcă libertatea copiilor? Sigur că nu. Profesorii şi părinţii le aduc la suprafaţă sinele scufundat sau real şi se ocupă de nevoile lui, împotriva cerinţelor tranzitorii ale sinelui mai superficial de care, odată ajuns la maturitate, se va descotorosi ca de o piele de care năpârleşti."

Dacă puneţi în locul părinţilor o Biserică sau un partid sau un stat, obţineţi o teorie pe care se bazează o mare parte din autoritatea modernă. Ni se spune că a ne supune acestor instituţii nu este altceva decât a ne supune nouă înşine şi că, prin urmare, nu-i vorba de sclavie, căci aceste instituţii ne întruchipează pe noi înşine în ce avem mai bun şi mai înţelept, iar autoreţinerea nu este reţinere, autocontrolul nu este sclavie.

Bătălia dintre aceste două viziuni, în tot soiul de variante, a fost una dintre problemele politice cardinale apărute în timpurile moderne. O tabără spune că a aşeza sticla acolo unde n-o poate atinge beţivul nu înseamnă să-i încalci libertatea; dacă este împiedicat să bea, chiar şi cu forţa, va fi mai sănătos şi, prin urmare, mai capabil să-şi joace rolul de om şi cetăţean, şi va fi în mai mare măsură el însuşi şi, prin urmare, mai liber decât dacă ajunge la sticlă şi îşi distruge sănătatea trupească şi mintală. Faptul că el nu ştie asta nu este decât un simptom al bolii lui, sau ignorarea adevăratelor sale dorinţe. Cealaltă tabără nu neagă faptul că purtarea antisocială trebuie să fie îngrădită, sau că e bine să împiedici oamenii să-şi facă rău lor înşile ori să afecteze bunăstarea copiilor lor sau a altora, dar neagă faptul că o astfel de îngrădire, chiar justificată, ar fi libertate. Libertatea s-ar putea să trebuiască să fie încălcată pentru a face loc altor lucruri bune,

securitate sau pace sau sănătate; sau ar putea fi nevoie de încălcarea libertății de azi pentru a face posibilă o libertate mai amplă mâine; însă a încălca libertatea nu înseamnă s-o oferi, și constrângerea, oricât de justificată ar fi, este constrângere, și nu libertate. Libertatea, spun acești oameni, este doar o valoare printre altele, și dacă este un obstacol în calea atingerii altor obiective la fel de importante, sau afectează șansele altor oameni de a atinge aceste obiective, trebuie să se dea deoparte.

Cealaltă tabără răspunde că asta presupune o împărțire a vieții în personală și publică – presupune că oamenii ar putea dori să facă în viața personală ceea ce s-ar putea să nu le placă altora și, prin urmare, au nevoie să fie apărați de aceștia –, dar că această concepție despre natura umană se bazează pe o greșeală fundamentală. Ființa omenească este una, și în societatea ideală, în care se dezvoltă facultățile tuturor, nimeni n-ar vrea să facă un lucru care să le displacă altora sau să-i determine să dorească încetarea lui. Scopul corect al reformatorilor și revoluționarilor este să dărâme zidurile dintre oameni, să aducă totul la lumină, să-i facă pe oameni să trăiască laolaltă fără despărțituri, așa încât ceea ce vrea unul să vrea cu toții. Dorința de a fi lăsat în pace, de a fi lăsat să faci ce vrei fără să fii nevoit să dai socoteală vreunui tribunal – propriei familii sau patronilor, sau partidului, sau guvernului, sau întregii societăți –, această dorință este un simptom de neadaptare. A cere libertate de la societate înseamnă a cere libertate de la sine. Acest lucru trebuie lecuit prin modificarea relațiilor de proprietate, cum vor să facă socialiștii, sau prin eliminarea rațiunii critice, cum vor să facă unele secte și, de altfel, cum încearcă să facă regimurile comunist și fascist.

Într-o concepție – care poate fi numită organică – orice separație este rea, și noțiunea de drepturi ale omului care nu trebuie să fie încălcate este cea a unor baraje – ziduri cerute de oameni ca să se despartă unul de altul, de care poate că este nevoie într-o

societate rea, dar nu-şi au locul într-o lume organizată corect, în care toate şuvoaiele omeneşti se adună într-un fluviu uman nedivizat. În cea de-a doua concepţie, liberală, drepturile omului şi ideea unei sfere personale în care sunt ferit de privirile scrutătoare sunt indispensabile pentru acel minim de independenţă de care are nevoie oricine ca să se dezvolte, fiecare pe direcţia sa; căci varietatea este esenţa speciei umane, nu o condiţie efemeră; cei care propun această concepţie cred că lichidarea acestor drepturi pentru a construi o societate omenească universală autodirijată – toată lumea mărşăluieşte către aceleaşi scopuri raţionale – distruge acea zonă a alegerii individuale, oricât de mică ar fi ea, fără de care viaţa nu pare să merite a fi trăită.

Într-o formă brută şi, au susţinut unii, distorsionată, regimurile totalitariste şi autoritariste au adoptat una din aceste concepţii, în vreme ce democraţiile liberale înclină către cealaltă. Şi, desigur, sunt posibile varietăţi şi combinaţii ale acestor concepţii, precum şi compromisuri între ele. Sunt cele două idei cardinale care s-au înfruntat şi au dominat lumea cam de la Renaştere încoace.

Filozofia lui Karl Marx

Karl Marx nu a fost în primul rând filozof. Faima sa se bazează pe efortul prodigios de a descoperi şi de a formula legile care guvernează comportamentul oamenilor în societate şi pe crearea unei mişcări care avea rostul să transforme viaţa oamenilor în conformitate cu aceste legi. Era sociolog, economist şi revoluţionar activ în al cărui orizont filozofia intra nu ca studiu separat, ci ca element al teoriei sale generale despre om. Cu toate acestea, a pornit ca filozof, şi poziţia sa filozofică, în ciuda unor lacune şi incoerenţe considerabile, poate fi reconstituită cu ajutorul unor fragmente din scrierile de început, cele mai multe dintre ele nepublicate în timpul vieţii sale. Filozofia marxistă din ziua de azi este un amestec de schiţe publicate şi nepublicate ale lui Marx însuşi, lucrările metafizice ale colaboratorului lui, Engels (care vorbea de „dialectica materialismului"), plus comentariile acestor texte şi dezvoltarea lor de către comentatorii ulteriori. Termenul „materialism dialectic" prin care sunt cunoscute doctrinele filozofice care îi leagă pe comuniştii convenţionali a fost creat de socialistul rus Gheorghi Plehanov.

Unul dintre principalele motive pentru lipsa de interes a lui Marx faţă de filozofie ca domeniu specific de studiu a fost, fără îndoială, credinţa sa derivată din Hegel, la fel cu multe alte aspecte ale sistemului său, că ideile nu pot fi studiate în mod profitabil în condiţii de izolare, de vreme ce sunt o parte inseparabilă a activităţii indivizilor şi grupurilor şi sunt literalmente ininteligibile

dacă nu sunt privite ca aspect al activității totale a oamenilor. Teoria nu trebuie să fie privită ca un lucru deosebit de practică. Opiniile, motivațiile și conceptele reale ale oamenilor sunt întrupate în aceeași măsură în actele lor și în comportamentul inconștient ca și în credințele lor explicite. În plus, să izolezi orice activitate, chiar și în scopul examinării științifice, și să o privești fără să ții cont de locul ei în evoluția istorică a activității umane totale din care face parte înseamnă s-o înțelegi greșit și s-o interpretezi greșit. Această tendință spre „abstractizare" este ea însăși un simptom al unei iluzii anume, condiționată din punct de vedere social și istoric, pe care Marx s-a apucat s-o explice și s-o destrame. Prin urmare, ca să înțelegem teoria filozofică a lui Marx, trebuie să-i înțelegem concepția despre ceea ce sunt oamenii și motivele pentru care ajung să facă ceea ce fac.

La fel ca și materialiștii radicali francezi din secolul al XVIII-lea, cărora le datorează mult, Marx credea în primul rând că omul este un obiect în natură, o halcă tridimensională de carne, sânge și oase la care legile naturii descoperite de științe se aplică în aceeași măsură ca la celelalte obiecte materiale. La fel cu acești materialiști, nega existența unui suflet imaterial, a substanțelor spirituale de orice fel și, prin urmare, a lui Dumnezeu, și considera teologia și metafizica țesături de falsuri, care uzurpă științele naturii – singurele care ar putea să ofere soluții adevărate la toate problemele concrete, printre ele numărându-se și legile care guvernează evoluția indivizilor și societăților.

Pentru Marx, oamenii se deosebesc de obiectele din natură în primul rând pentru că sunt capabili să inventeze unelte. Omul este înzestrat cu o capacitate excepțională nu numai de folosire, ci și de creare a instrumentelor cu care să-și îndeplinească nevoile elementare – de hrană, adăpost, îmbrăcăminte, procreare, siguranță etc. Apoi aceste invenții au modificat relațiile omului cu natura externă și l-au transformat pe el și societățile lui, stimulându-l prin aceasta către alte invenții pentru a satisface

noile nevoi şi gusturi aduse de schimbările pe care, el singur dintre animale, le-a adus în propria natură şi lume. Pentru Marx capacităţile tehnologice sunt natura fundamentală a omului: ele sunt răspunzătoare de acea conştiinţă a proceselor vieţii şi de îndrumarea lor conştientă care sunt numite istorie. Oamenii sunt făcuţi să fie ceea ce sunt şi se deosebesc unul de altul nu prin nişte principii interne fixe ale naturii lor (pentru că nu există aşa ceva), ci prin intermediul muncii, pe care nu pot să n-o facă dacă vor să-şi satisfacă nevoile. Organizarea lor socială este determinată de modurile în care muncesc şi creează pentru a-şi menţine şi îmbunătăţi viaţa.

Pentru materialiştii din secolul al XVIII-lea istoria omenirii era în mare măsură istoria erorii omeneşti evitabile, a nebuniilor şi iluziilor care au învăluit mintea oamenilor înainte ca metoda ştiinţifică, bazată pe observaţie empirică şi pe raţionament exact, să dezvăluie atât întrebările corecte care se impunea să fie puse, cât şi modalităţile corecte de căutare a răspunsurilor; o lungă noapte a ignoranţei şi superstiţiei, iluminată din când în când de scânteieri de geniu pe care conducătorii oamenilor – regi sau preoţi soldaţi – le-au exploatat pe larg în scopul de a menţine omenirea supusă lor.

Pentru Marx povestea nu e atât de simplă. Ca şi părinţii sociologiei, Hegel şi Saint-Simon, nu credea în adevăruri atemporale despre indivizi sau societăţi, universal valabile, fiecare dintre ele putând, în principiu, să fie descoperit de oricine în orice moment şi în orice împrejurări. Susţinea că orice progres tehnologic din dezvoltarea umană aducea cu el propriile orizonturi morale şi intelectuale. Ideile oamenilor nu se nasc în izolare faţă de restul activităţilor lor: ideile sunt – şi nu pot fi decât – arme folosite la atingerea ţelurilor oamenilor sau grupurilor sociale, întocmai ca alte unelte sau invenţii sau moduri de comportament, cum sunt oştirile, sau praful de puşcă, sau agricultura, sau sclavagismul, sau sistemul feudal. Tehnologia creată

de om determină ideile şi formele de viaţă, nu invers: nevoile determină ideile, nu ideile determină nevoile. Moara de vânt a creat regimul feudal şi roata de tors l-a creat pe cel industrial: acest aforism este o formulare marxistă caracteristică a factorilor elementari ai istoriei omenirii. Pentru Marx, moara de vânt creează un anumit tip de organizare socială care, la rândul ei, face să apară opinii şi atitudini şi moduri de viaţă care au şanse să promoveze, să menţină şi să apere de atacuri acea societate – cu alte cuvinte, acel tip anume de distribuţie a puterii şi autorităţii între oameni –, indiferent dacă respectivii oameni îşi dau sau nu seama de acest lucru.

Pentru Marx viaţa mentală a oamenilor, care ia formă concretă în lucrări şi instituţii morale, filozofice, politice, juridice, religioase şi artistice, poate fi înţeleasă doar ca parte a întregii vieţi a societăţii, ale cărei scopuri sunt determinate în principal de tehnicile pe care le foloseşte pentru a-şi satisface nevoile. Invenţiile şi descoperirile transformă nevoile – şi formele de viaţă – care le-au creat şi creează noi dorinţe, noi invenţii, noi ordini ale societăţii. Însă cheia înţelesului vieţii sociale va fi întotdeauna determinarea formelor luate de lupta pentru supravieţuire, sau pentru satisfacerea nevoilor elementare, sau pentru putere, care poate satisface aceste dorinţe într-un anumit moment şi loc. Acesta este factorul dominant în orice societate; înţelegerea caracterului lui permite explicarea – şi prezicerea – unei anumite dezvoltări a ideilor, atitudinilor, regulilor morale şi sociale, modalităţilor de petrecere a timpului liber şi, mai presus de toate, structura puterii şi autorităţii dintr-o anumită societate, la care se adaptează perspectiva oamenilor.

Aceasta este o perspectivă tehnologică a dezvoltării vieţii sociale; este deplin istorică, prin faptul că pretinde că poate explica întreaga viaţă fizică şi mentală a oamenilor prin determinarea locului lor specific pe singura cale de evoluţie pe care se deplasează în mod necesar orice formă de viaţă, care, indiferent dacă

oamenii o ştiu sau nu, le determină toate ideile, dorinţele, nădejdile, temerile şi formele de autoexprimare într-o anumită etapă. În consecinţă, a spune că ceva este un adevăr atemporal despre oameni sau societate trebuie, în principiu, să fie absurd. Căci nu există vreun lucru atemporal în viaţa oamenilor: toate adevărurile reprezintă o anumită relaţie dintre gândurile oamenilor şi obiectele la care se gândesc, şi, întrucât nici obiectele, nici lucrurile nu stau neclintite, ci se modifică în funcţie de condiţiile istorice schimbătoare, lucrurile par diferite pentru cei care sunt oprimaţi de o anumită societate şi apăsaţi de zidurile ei – care au interesul să o modifice sau să o distrugă – faţă de felul în care le apare societatea celor care sunt în mare măsură în armonie cu ea şi ca atare, fie instinctiv, fie conştient, se împotrivesc schimbării.

De exemplu, nu există vreun adevăr social sau moral care să fie în aceeaşi măsură valabil pentru ambele clase; gândurile, credinţele, sentimentele morale sunt pentru Marx forme de acţiune, iar validitatea – sau adevărul – lor, la fel ca în cazul propagandei, depinde de interesele grupului căruia îi aparţine cel care le are. Nu poate fi judecată obiectiv decât relativa lor eficienţă. Supravieţuiesc acele elemente dintr-o cultură care contribuie la succesoarea ei (şi, prin urmare, sunt transpuse şi absorbite de ea) – faza următoare a luptei pentru progresul material. La fel cu filozofii raţionalişti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, Marx credea că libertatea umană constă din stăpânirea sistematică a tot ceea ce se împotriveşte nevoilor omului, fie în natura exterioară, fie în pasiunile lui sălbatice şi autodistructive. Libertatea înseamnă controlul planificat al resurselor disponibile; cu cât este mai raţională metoda de control, resursele sunt mai mari, numărul de persoane care exercită acest control este mai mare, cu atât este mai mare libertatea.

Această viziune are afinităţi evidente cu filozofia lui Hegel, care a avut o influenţă decisivă asupra lui Marx. La fel cu Hegel,

Marx credea că istoria este cheia înțelegerii omului și atributelor lui: căci în dezvoltarea capacităților umane există un tipar perceptibil și un scop inteligibil. Anumite tipuri de activitate, intelectuală sau practică, nu s-au putut produce decât dacă facultățile adecvate s-au dezvoltat suficient; acest lucru în sine a stimulat apariția unor noi facultăți și activități care n-ar fi fost nici posibile, nici imaginabile într-o fază anterioară. Prin urmare, pentru Marx, ca și pentru Hegel, examinarea în condiții de izolare a teoriilor, filozofiilor și crezurilor, pentru a le determina caracterul de adevăr sau fals, se făcea vinovată de „abstracție vicioasă" – lăsarea pe dinafară a contextelor, singurele în care s-ar fi putut produce sau ar fi avut sens aceste gânduri – și făcea imposibilă găsirea de răspunsuri potrivite la întrebări. Pentru Marx, caracterul adevărat și fals, profund și superficial se leagă în mod necesar de lumea socială căreia îi aparțin în mod organic ideile respective.

Astfel, de exemplu, noțiunea de libertate individuală, sau de proprietate privată, și ideile legate de ele, precum dreptate socială și drepturi individuale, pot literalmente să fie lipsite de sens în, să zicem, anumite tipuri de societăți primitive în care nu există ideea de proprietate; prin urmare, doctrinele care întrupează aceste noțiuni apărute în mod istoric nu pot să exprime adevăruri atemporale sau valori eterne, simpla lor idee devenind astfel o himeră. Aceasta se aplică la toate conceptele, cu excepția, poate, a procesului istoric însuși. Pentru Hegel, această ordine obiectivă din dezvoltarea umană făcea parte din creșterea conștiinței de sine a dezvoltării sociale concrete. Pentru el realitatea era povestea creșterii stăpânirii asupra sinelui și asupra naturii de către societatea omenească prin progresul tehnologic; și, ca parte a poveștii, a dezvoltării unor credințe, perspective și atitudini succesive care, chiar dacă uneori dobândesc propriul avânt și influență decisivă, nu sunt altceva decât „răsfrângeri" ale acestei înaintări materiale în „capetele oamenilor", fiecare lăsându-i următoarei

doar ceea ce era eficient, adică doar ceea ce ajuta la crearea de către oameni a unei vieți – în mod necesar socială – care să răspundă în mod eficient nevoilor lor materiale.

Ce formă a luat această dezvoltare? Hegel a arătat că progresul uman s-a produs în forma unei spirale „dialectice" cu întreruperi, caracterizată prin salturi bruște de la o etapă la alta. Pentru Hegel, fiecare etapă a drumului traversat în mod istoric de oameni ia forma unei tensiuni dintre o atitudine dominantă – întrupată în acțiunile și instituțiile adecvate – și opusul ei, ceva care luptă împotriva ei din interior; ceea ce duce la un conflict între principii sau forțe opuse, în care conștiința umană și activitatea umană se despart în mod inexorabil. Acest duel continuu între curente opuse la fiecare nivel al gândirii, simțirii și comportamentului uman este răspunzător de schimbare și progres. Ori de câte ori tensiunea acumulată ajunge la un punct critic se produce o ciocnire, o explozie, omenirea (sau o parte a ei – o Biserică, o națiune sau o cultură) sare pe o nouă treaptă. Forțele aflate în luptă se distrug reciproc, dar generează ceva nou – o nouă stare de conștiință sau formă de viață care, la rândul ei, se luptă cu propriile contradicții interne mergând spre o nouă criză, și tot așa, într-o spirală care se desfășoară în sus, la infinit.

Ideea că singura cauză a progresului o reprezintă conflictul și criza este veche, din vremea lui Heraclit, însă Marx a transpus categoriile hegeliene ale spiritului și aparatul lui logic (uneori cu consecințe absurde logic) în domeniul sociologic. Pentru el, dezvoltarea istorică constă din conflictul generat în primul rând de nevoile materiale și invențiile tehnologice, și nu se produce în mintea oamenilor, ci în societate – între grupuri de oameni care se războiesc între ei. Pentru Marx, o clasă este un grup de persoane unificat de un interes social obiectiv: un interes obiectiv fiind nevoia de a realiza sau de a dobândi ceea ce îi face pe posesori mai liberi – cu alte cuvinte, mai capabili să-și stăpânească propria viață, pentru a obține satisfacerea rațională a

propriilor nevoi. Pentru Marx, istoria omenirii este istoria luptelor de clasă. Filozofia sa despre istorie este sursa tuturor credințelor sale filozofice.

După părerea lui, încă de când comunismului primitiv, cu care (dacă nu în concepția lui, în concepția lui Engels) a început viața omului pe pământ, i-au pus capăt acele invenții tehnologice care i-au plasat pe cei care le controlau în poziția de a extorca muncă și alte forme de servicii de la cei care nu le controlau, viața oamenilor a fost dominată de eforturile pe care cei ce și-au însușit mijloacele de producție le-au făcut ca să-și păstreze puterea și să exploateze alți oameni în propriul interes. Aceasta ia forma tratării ca pe vite a celor exploatați – adică aproprierea diferenței dintre costurile pentru a-i menține activi și capabili să producă și valoarea produselor lor. Aceasta a fost numită de Marx „plusvaloare", din care este format întregul capital și pentru asigurarea căreia se duce lupta de clasă.

În decursul acestei largi stăpâniri coercitive a unei secțiuni a societății asupra alteia, stăpânii ajung, vrând-nevrând, să fie implicați în activitate socială și economică în scopul perpetuării și creșterii puterii lor. Această activitate însăși nu poate să nu dea naștere unor metode tehnice care modifică structura socială și sporesc – oricât de puțin și-ar dori-o stăpânii – abilitățile și puterile celor exploatați. Aceștia din urmă, ale căror abilități sunt dezvoltate de către stăpâni, la rândul lor îl răstoarnă, ca apoi să fie amenințați ei înșiși cu aceeași soartă atunci când propria exploatare a clasei de sub ei ajunge, așa cum era de așteptat, în faza crizei (condiționată tehnologic), a exploziei și saltului „dialectic" la un nou nivel.

Ideile sunt arme pe care clasa stăpânilor le produce și le folosește în lupta sa pentru putere. Funcționarea acestor idei, în virtutea însăși originii lor, trebuie întotdeauna să înceapă cu militarea în favoarea clasei dominante. Persoanele din rândurile exploataților care acceptă aceste idei – și instituțiile în care sunt

întrupate – acceptă fără discernământ ceva care militează împotriva propriilor interese şi în favoarea intereselor stăpânilor lor. Poate că nu îşi dau seama de aceasta, şi acceptă acele idei şi instituţii ca şi cum ar avea validitate eternă – garantate de religie, sau metafizică, sau ordinea naturii, care este considerată eternă, nemodificabilă şi dreaptă, aşa încât tratează ceea ce este de fapt produsul intereselor omeneşti schimbătoare, abilităţilor omeneşti şi luptei oamenilor pentru putere ca pe ceva decretat de o divinitate exterioară ori de un standard obiectiv al adevărului, sau bunătăţii, sau frumuseţii, care este acelaşi pentru toţi oamenii, în toate epocile şi pretutindeni.

Pentru Marx nu există astfel de standarde. Orice este valid doar în propriul loc şi moment, şi inteligibil doar în termenii structurii sociale care îl cere. Cât despre iluzia că ar exista valori umane universale, ori că instituţiile create de stăpâni ar fi drepte sau benefice pentru cei asupriţi – este pentru el o formă de „alienare" (altă categorie hegeliană), care însoţeşte inevitabil progresul trudnic al omenirii.

„Alienarea" este un fenomen care apare atunci când ceva creat pentru a sluji nevoile omeneşti capătă propria viaţă instituţională, o existenţă independentă, şi se înfăţişează oamenilor nu ca armă artificială făurită de ei pentru împlinirea unei nevoi care, poate, a dispărut de mult, ci ca entitate obiectivă cu putere şi autoritate, ca un fel de lege inexorabilă a naturii ori a unui Dumnezeu atotputernic. Pentru Marx, valorile morale şi religioase pe care le are ceea ce el numeşte „sistemul capitalist" din vremea sa, care domină întreaga societate, de la cei puternici şi bogaţi până la cei mai umili şi săraci, sunt tocmai astfel de forme de alienare: valori şi instituţii al căror singur scop (deşi acest lucru se poate să fi fost uitat) este să sprijine puterea unei anumite clase dominante din punct de vedere economic şi care au ajuns să fie considerate de întreaga societate valide în mod independent pentru toţi oamenii; cu rezultatul că, într-o formă

osificată şi canonizată, instituţiile desemnate să sprijine interesele stăpânilor distrug nu numai vieţile celor asupriţi, ci, într-o anumită măsură, şi pe ale asupritorilor.

Acest lucru nu este mai puţin adevărat pentru sistemele morale şi politice; de fapt, pentru toate lucrurile care, fiind desemnate, aşa cum este inevitabil, să sprijine interesele unei clase trecătoare, schimonosesc inconştient vieţile victimelor lor, aşa încât oamenii nu mai sunt expuşi doar la ravagiile naturii necontrolate, ci devin Frankensteini aflaţi la cheremul monştrilor pe care ei înşişi i-au creat – instituţii, obiceiuri, credinţe ale căror origini au fost uitate şi ale căror funcţii nu mai sunt înţelese. Oamenii tratează bunurile de larg consum ca şi cum acestea ar avea o viaţă şi o valoare proprie; producătorul este despărţit de produsul pe care îl creează şi de uneltele însele, care dobândesc un statut independent, adesea împotriva interesului creatorilor lor.

În acelaşi timp, simplul fapt de a pricepe şi de a vedea limpede acest necaz nu-l face să dispară. Ideile însele care vor distruge aceşti supravieţuitori trebuie, pentru a fi eficiente, la fel ca toate ideile influente, să facă parte dintr-o activitate revoluţionară autoeliberatoare şi, ca atare, practică, ce nu se poate desfăşura decât atunci când victimele au ajuns într-o anumită etapă de organizare socială şi, doar pe această cale, intelectuală şi morală. După părerea lui Marx, „alienarea", adică distrugerea solidarităţii omeneşti prin existenţa unor instituţii desemnate iniţial pentru promovarea ei, este inevitabilă câtă vreme vieţile oamenilor sunt dominate de lupta de clasă – forma inevitabilă a luptei omului pentru stăpânirea naturii şi a propriilor pasiuni iraţionale. De-abia atunci când ultima clasă de pe scara claselor, proletariatul, oamenii care nu posedă nimic şi, prin urmare, sunt cumpăraţi şi vânduţi ca un bun de consum, va triumfa asupra asupritorilor săi, aşa cum se va întâmpla în mod inevitabil în tiparul istoriei – de-abia atunci dialectica istorică va ajunge la rezolvarea finală. Lupta de clasă va înceta, iar ideile şi instituţiile care au fost folosite

de un grup de oameni împotriva libertății altora vor fi înlocuite de instituții și idei folositoare întregii omeniri.

Dacă tot ce este important în viața omenească este condiționat de clasa căreia îi aparține cineva și de poziția ei în lupta de clasă, rezultă că ideile unui om, oricât ar fi de mare influența lor, trebuie să fie determinate de statutul lui social și economic, și nu invers. Prin urmare, Marx consideră că ideile sunt element al suprastructurii, care este determinată de „structura" de bază, adică alcătuirea economică a unui anumit grup de oameni, ea însăși determinată de instrumentele de producție care sunt folosite și de cei care le controlează. Marx numește aceste suprastructuri „ideologii".

Uneori vorbește despre ele ca și cum ar fi rețele de născociri, care au rostul de a explica – de a da explicații false, dar încurajatoare – faptelor de care se ferește instinctiv o anumită clasă sau sub-clasă, deoarece îi semnalează propria distrugere inevitabilă de către potrivnici, clasa pe care o exploatează. Astfel, vorbește despre ideile societății burgheze ca despre o raționalizare conștientă sau inconștientă a intereselor ei – cum vrea să fie lumea dacă e să supraviețuiască în ea – mascate în idealuri universale. Dat fiind că, de fapt, nu va supraviețui, aceste explicații sunt false și amăgitoare. Și totuși, Marx nu afirmă (așa cum face Engels) că, de exemplu, chimia sau matematica sunt invalide pentru că au fost create și folosite de membrii clasei cârmuitoare din vremea lor. Este gata să spună că condițiile sociale s-ar putea să nu fie propice apariției uneia sau alteia dintre descoperirile sau invențiile fizice sau matematice, care trebuie să aștepte momentul potrivit din punct de vedere istoric (de exemplu, descoperirea motorului cu aburi în vechea Alexandrie, sau submarinului lui Leonardo da Vinci); că progresul științei este strâns legat de progresul tehnologiei și de instituțiile sociale care o însoțesc; dar nu că o anumită formulă chimică sau teoremă matematică deformează cu adevărat viețile oamenilor care aparțin unei clase

opuse celei a inventatorilor lor, aşa cum i se pare cu siguranţă că fac ideile istorice, etice sau juridice. Adepţii lui au încercat să acuze anumite teorii ştiinţifice, precum şi anumite doctrine logice şi filozofice, că sunt amăgiri condiţionate de clasă, sau înşelăciuni deliberate. Însă Marx s-a abţinut de la această concluzie. În plus, părea să creadă că propriile doctrine, deşi era clar că încă nu fuseseră îndeplinite condiţiile obiective pentru aplicarea lor eficientă la societate, sunt relativ lipsite de inevitabila distorsionare şi părtinire pe care le denunţa atât de aprig la ideile potrivnicilor.

Această ambivalenţă caracterizează şi ideile sale morale şi politice. Uneori, din spusele lui reiese că judecăţile morale şi, de fapt, toate judecăţile de valoare, fie ele explicite sau implicite în comportament şi în modul de viaţă, nu sunt altceva decât arme făţişe sau mascate în lupta pentru putere sau pentru supravieţuire. Dacă aşa stau lucrurile, atunci etica unei anumite clase – să zicem „burghezia" – nu trebuie să fie examinată, întrucât este doar o formă de camuflaj care va pieri odată cu inevitabila distrugere a ceea ce protejează. Decurge de aici că n-are nici un rost încercarea de a ajunge la un acord raţional prin discuţie între membrii cu conştiinţă de sine ai unor clase diferite în privinţa unor aspecte morale (şi, dacă-i pe-aşa, de orice fel), întrucât membrii unei clase condamnate de istorie au fost, în principiu, aduşi în situaţia de a fi incapabili să înţeleagă lumea în care trăiesc, printr-un fel de mecanism defensiv care creează pentru ei un rai al smintiţilor şi îi împiedică să perceapă ruina la care sunt condamnaţi în mod inexorabil de către istorie.

Şi totuşi, alteori din spusele lui Marx reiese că valorile nu se pot deosebi deloc de fapte. Omenirea mărşăluieşte într-o singură direcţie, o clasă cucereşte altă clasă, până ce nu mai rămâne nici o clasă de învins şi oamenii sunt eliberaţi de distorsionarea la care i-a condamnat lupta de clasă şi pot în sfârşit să se apuce de organizarea vieţii lor laolaltă în mod raţional. Nici o făptură

rațională nu-și dorește să fie frustrată sau distrusă. Un om rațional este cel care înțelege legile și factorii care operează în societatea sa. Să ceri imposibilul este irațional; să crezi în el înseamnă să fii amăgit de o Utopie. Prin urmare, să spui despre un comportament că este bun sau rău este ca și cum ai spune că promovează, nu împiedică, mersul omenirii către societatea fără clase, care nu este nimic altceva decât rațiunea în acțiune. A spune că, deși X ar trebui să se întâmple, se va întâmpla Y este, în ultimă instanță, lipsit de sens, deoarece „ar trebui" înseamnă „justificat de rațiune" și, prin urmare sortit să se întâmple dacă istoria este, într-adevăr, marșul rațiunii în forma luptei de clasă, așa cum presupunea Marx. Prin urmare, sensurile lui „bun", „realist", „de succes", „liber", „științific", „eficient", „obiectiv", „determinat din punct de vedere social" coincid, iar „rău", „sminteală", „eșec", „subiectivism" – care descriu eforturile de a înota împotriva curentului istoriei – sunt și ele echivalente. Don Quijote nu este doar ridicol, ci și corupt: a fi învins în cele din urmă este identic cu a fi vicios. Dreptatea, mila, libertatea – valori umane universale la care apelează socialiștii nemarxiști – sunt pentru el născociri mincinoase. Singurul apel adevărat este la mișcarea istoriei – la ceea ce este în armonie cu nevoile clasei care întrupează cea mai avansată parte a omenirii. Dacă un anumit act sprijină interesele acestei clase, este bun, adică, altfel spus, va reuși; dacă le împiedică, atunci este rău, o iluzie, sortit să ducă la eșecul și „alienarea" celui care-l săvârșește față de marea oștire ale cărei interese determină toate valorile adevărate.

Concepția despre idealuri ca simple iluzii menite să raționalizeze („ideologii") și concepția despre idealuri ca fiind determinate de acest fel de utilitarism cosmic nu se împacă niciodată deplin nici în scrierile lui Marx, nici în cele ale urmașilor lui. Așadar, nici conceptele lui politice nu sunt cu totul limpezi: astfel, uneori spune că statul este un comitet al clasei cârmuitoare destinat

constrângerii celor de jos, alteori că statul duce o viaţă a sa, distinctă, cu scopul de a fi ceva ce nu poate să fie, dată fiind logica istoriei – şi anume, un arbitru imparţial între clase. În ambele cazuri, statul trebuie să dispară: căci, odată cu victoria proletariatului, nu va mai rămâne nimeni de constrâns. Oamenii raţionali nu se vor contrazice în privinţa scopurilor: contrazicerile vor fi doar tehnologice – despre mijloace, care pot fi rezolvate între experţi, prin argumentare, fără să fie folosită forţa. Prin urmare, instrumentul constrângerii – statul – va pieri de la sine. Tot aşa, din spusele lui Marx reiese uneori că revoluţia ar fi la fel de inevitabilă ca lupta de clasă – este o certitudine automată, obiectivă. Alteori răsturnarea sistemului social depinde de eforturile conştiente şi oportune făcute de muncitori şi conducătorii lor care depind de opţiunea umană deliberată. Şi uneori din spusele lui Marx reiese că fiecare fază a luptei de clasă reprezintă un progres faţă de cea anterioară şi, prin urmare, este o condiţie „mai bună", dat fiind că este mai aproape de scopul suprem – singurul sens al lui „bun" pe care este în stare să-l recunoască în mod consecvent. Şi totuşi, pare să acorde valoare independentă realizărilor culturale din oricare etapă a progresului; astfel, acordă o valoare mai mare operelor lui Eschil, Dante şi Shakespeare decât artei burgheziei. Alteori din spusele lui reiese că nici uneia dintre etapele scării evoluţiei nu i se poate atribui vreo valoare până la cataclismul final, când clasele şi despotismul lor dispar pe vecie. Şi nici gânditorii de mai târziu nu au reuşit să alunge aceste puncte obscure şi altele din doctrinele lui morale şi politice.

Părintele marxismului rus

Gheorghi Valentinovici Plehanov, principalul fondator al socialismului organizat din Rusia, s-a născut în 1856 în apropiere de oraşul Tambov, în partea centrală a Rusiei. Tatăl său era un nobil de ţară prosper, mama era o rudă îndepărtată a criticului Belinski. El a primit educaţia normală a tinerilor din clasa lui, la început la o academie militară pentru cei de rangul lui, apoi la Institutul de Mine din Sankt Petersburg. Anii 1870 – perioada care a urmat eliberării şerbilor din Rusia, în 1861, dezamăgirea şi răscoalele ţărăneşti care au urmat – marchează apogeul idealismului social al elitei ruse. Mulţi dintre tinerii din familii onorabile, mistuiţi de sentimentul propriei vinovăţii şi răspunderi pentru ignoranţa, sărăcia, înapoierea şi lipsa dreptăţii elementare din viaţa pe care o ducea marea masă a ţăranilor din Rusia (cu alte cuvinte, imensa majoritate a populaţiei), au renunţat la poziţia şi perspectivele lor şi s-au dus în sate. Unii lucrau ca medici, dascăli, agronomi, chiar muncitori agricoli; alţii, spirite mai hotărâte, încercau să-i stârnească pe ţărani prin propagandă directă – să se indigneze şi, în ultimă instanţă, să pună mâna pe arme şi să se răscoale.

Această stare de spirit generoasă şi înflăcărată, cu aura ei de primejdie, mister şi sacrificiu de sine pentru o cauză măreaţă a omenirii, a ajuns la cotele maxime în universităţi şi şcoli. Se povesteşte că Plehanov, pe atunci în vârstă de şaisprezece ani, şi-a silit mama, care rămăsese văduvă, să le vândă ţăranilor pământ

la un preț mai mic decât cel oferit de un vecin moșier, amenințând-o că dacă refuză o să dea foc clăilor de fân ale moșierului și o să se predea în mod public poliției. La Institutul de Mine s-a alăturat unui grup de studenți revoluționari și în 1876, după ce a ținut un discurs înflăcărat în fața studenților și muncitorilor care participau la o demonstrație ilegală în Piața Kazan din Sankt Petersburg, a fost silit să fugă din țară ca să scape de arestare. Pentru el, zarurile erau aruncate. De atunci încolo și-a dedicat viața cauzei revoluției ruse.

La fel cu alți tineri din vremea sa, la jumătatea anilor 1870 era narodnic. Cu alt cuvinte, credea că regimul țarist este atât de corupt, stupid și opresiv, încât nu mai există vreo speranță de reformă, și doar o schimbare violentă ar putea să aducă dreptate și libertate. Dușmanul nu era o clasă, ori un anumit grup de indivizi, ci statul. Eliberarea de el se putea înfăptui de către popor doar prin propriile forțe, și nu prin discuții ale unor persoane sau minorități, oricât de luminate și de bine intenționate ar fi fost. Cele mai mari rele erau constrângerea și exploatarea majorității de către o minoritate. Li se putea pune capăt doar prin ridicarea poporului, culminând cu crearea unei federații de grupuri libere, autonome, de indivizi productivi – țărani, meșteșugari, membri ai profesiilor liberale, negustori, fabricanți –, un socialism care nu se deosebea de cel propovăduit în Franța de Proudhon și ulterior de „socialismul corporatist" din Anglia.

Narodnicii ruși credeau că acest program nu este ușor realizabil în Apus, căci acolo revoluția industrială distrusese baza socialismului prin pulverizarea societății într-un haos de indivizi egoiști prinși într-o întrecere pe viață și pe moarte. Unii dintre ei susțineau că, în ceea ce privește Apusul, Marx și adepții lui s-ar putea să aibă dreptate când prezic că în cele din urmă însuși procesul de extindere a industrializării avea să-i sudeze pe muncitori în unități imense, omogene, din corporațiile monopoliste

aflate în creştere permanentă, şi astfel, vrând-nevrând, va crea o oştire proletară monolitică şi disciplinată sortită de „istoria însăşi" să se revolte şi, astfel, să-i elibereze pe toţi oamenii. Însă în Rusia nu s-a produs o astfel de revoluţie industrială. Acolo exista, ca bază naturală a societăţii socialiste, o comunitate neclintită de ţărani, strâns legată de lucrătorii din oraşe, care erau ei înşişi ţărani urbanizaţi de curând. Narodnicii susţineau că tocmai înapoierea ei îi oferea Rusiei o şansă mai mare de a clădi această societate nouă, dreaptă, liberă, pe o bază cooperativă, decât oricare alta din Apusul căzut pradă unui individualism crâncen.

Plehanov credea toate acestea, dar cu o diferenţă. Majoritatea narodnicilor erau idealişti pe jumătate educaţi, exaltaţi, derutaţi, de o imprudenţă eroică şi se azvârleau în mişcarea sfântă cu tot ce aveau. Pentru astfel de oameni, însăşi ideea de prudenţă ori de răbdare sugera ceva meschin, laş şi nesincer. Plehanov era la fel de devotat cauzei revoluţiei, însă credea cu adevărat în raţiune, cunoaştere ştiinţifică, răbdare şi pregătiri atente, iar mintea îi rămânea neînfierbântată şi limpede în orice situaţie. Socialismul său nu era nici vis poetic, nici viziune metafizică sau religioasă, nici justificare a resentimentelor sau eşecurilor personale, ci o credinţă în posibilitatea unei organizări sociale raţionale şi totodată drepte. Trebuia să se bazeze pe cunoştinţe solide de istorie şi ştiinţe ale naturii. Trebuia să fie creat în mod democratic; adică nu până ce majoritatea unei anumite societăţi nu era destul de luminată ca să priceapă ce anume ar face-o să fie liberă, fericită şi egală – doar atunci, nu mai devreme.

Majoritatea narodnicilor credeau că acest proces de educare ar putea să dureze prea mult. Ei au ajuns să creadă din ce în ce mai mult în terorism, ca unică metodă prin care o minoritate revoluţionară poate să răstoarne un regim rău, după care erau siguri că lumea nouă, liberă, curată din punct de vedere moral avea să răsară din cenuşa vechiului. De la începutul până la sfârşitul vieţii sale, Plehanov a acuzat această concepţie că este un

basm. Credea că numai cunoaşterea legilor permanente care guvernează viaţa socială şi individuală pot s-o transforme în mod permanent; înainte ca majoritatea unei anumite societăţi să ajungă la această cunoaştere, erau inevitabile cârmuirile stupide şi rele: gloanţele şi bombele sunt ineficiente împotriva ignoranţei şi barbariei ambelor tabere. Din cauza acestei probleme s-a rupt de tovarăşii săi şi nu a participat la activităţile conspirative care au culminat cu asasinarea ţarului Alexandru II, în 1881.

În anii 1870 programul narodnicilor îi părea aplicabil Rusiei, deoarece era încă o societate în mare parte preindustrială. În anii 1880 a abandonat acest diagnostic. Sub influenţa scrierilor lui Marx şi Engels şi a propriei analize despre ceea ce se petrece în viaţa economică a Rusiei, şi-a schimbat concepţiile. Acum credea, şi a crezut tot restul vieţii sale, că, deşi dezvoltarea Rusiei era întârziată în comparaţie cu cea din Apus, avea să urmeze aceleaşi etape inevitabile de creştere a industrializării. Credea că istoria este o ştiinţă ale cărei legi pot fi descoperite; că acestea sunt legi ale dezvoltării facultăţilor productive ale omului; dacă oamenii nu cunosc aceste legi, vor avea de suferit de pe urma lor şi eforturile de a-şi îmbunătăţi soarta vor fi mereu zadarnice şi, de fapt, autodistructive.

Pe scurt, Plehanov devenise marxist. Dacă în anii 1870 credea că legile urmate de dezvoltare socială şi economică a Rusiei sunt aparte şi sui-generis, la începutul anilor 1880 se convinsese singur că nu este aşa. Posibilitatea de a păstra comunitatea satului, în care narodnicismul credea cel mai profund, era un vis. Ceea ce doreau ţăranii nu era proprietatea comună, ci individuală; cu alte cuvinte, să devină ei înşişi capitalişti. O fază capitalistă în Rusia nu putea fi evitată, deşi ar fi putut să fie scurtată şi chiar sabotată continuu prin crearea unui Partid Social-Democrat puternic, după modelul german admirat, întemeiat pe sprijinul maselor din ce în ce mai mari de muncitori din marile oraşe. Ei, şi numai ei, aveau să elibereze Rusia. Totuşi, adăuga el, dacă

socialismul era impus cu forța, avea să ducă la o deformare politică la fel cu cea din imperiile chinez sau peruan: un despotism țarist reînnoit, cu căptușeală comunistă. Revoluția trebuia să fie democratică, altfel nu ar fi fost o revoluție adevărată. Prin urmare, cheia era tactica bazată pe pregătirea științifică și pe un program cât mai larg posibil de educație. Nimic nu trebuia să fie absolut irelevant pentru această cunoaștere: nu simplă economie sau sociologie, ci filozofie în sensul cel mai larg, istoria întregului câmp al strădaniei omenești, acea cunoaștere a ceea ce oamenii au fost, sunt și pot să fie, care poate să apară doar din cunoașterea atât a artelor, cât și a științelor – ăsta, și nimic mai puțin, era idealul deplin și oarecum utopic al lui Plehanov despre educația revoluționarului perfect.

Dar înainte ca un revoluționar să-i poată educa pe alții trebuie să se educe pe sine. Mistuit de această credință caracteristic rusească, Plehanov s-a pus pe treabă. Cu toate că a fost silit să se exileze și trăia în sărăcie în Elveția, a ajuns cel mai de frunte cărturar marxist al vremii sale. În răstimp de zece ani a devenit o autoritate de frunte, și nu numai printre marxiștii ruși, în domeniul civilizației și istoriei sociale a Rusiei, în domeniul bazelor teoretice ale marxismului, în domeniul ideilor precursorilor apuseni ai socialismului, dar, mai presus de toate, în domeniul civilizației europene și al gândirii din secolul al XVIII-lea. Cunoștea metodele și idealurile scriitorilor iluminiști, mai ales din Franța, așa cum puțini au fost cei care le-au învățat și le-au stăpânit înaintea sa. Acești scriitori îi erau cei mai apropiați de suflet dintre toate școlile de gândire. Efortul plin de dăruire al acelor *philosophes* francezi de a reduce toate problemele la termenii științifici; credința lor în rațiune, observație, experiment; formularea clară a principiilor esențiale și aplicarea lor la situații istorice concrete; lupta lor împotriva clericalismului, obscurantismului și iraționalismului; căutarea adevărului, uneori îngustă și prozaică, dar întotdeauna neînfricată, încrezătoare

şi de o sinceritate fanatică; proza clară şi adesea frumoasă prin care s-au exprimat cei mai mari intelectuali francezi – toate acestea le admira şi se delecta cu ele. Plehanov, un om civilizat, sensibil şi pretenţios, se înălţa cu un cap peste tovarăşii săi socialişti ruşi ca om, cărturar şi scriitor.

Scrierile marxiste nu se numără printre cele mai limpezi sau mai uşor de citit din literatura socialismului. Nu numai Keynes s-a simţit fizic incapabil să-şi croiască drum prin *Das Kapital*; iar dacă Lenin nu ne-ar fi schimbat radical lumea, mă îndoiesc că operele lui ar fi fost studiate atât de amănunţit cum sunt, în mod obligatoriu. Lui Plehanov i-au dăunat traducătorii: când îl citim însă în limba sa maternă, ne dăm seama pe loc – este o senzaţie pe care cei care au mai avut-o o pot identifica imediat – că eşti în prezenţa unei persoane de cea mai bună calitate. În cea mai bună formă a lui, stilul este direct, clar, rapid şi ironic. Cunoştinţele sunt vaste, exacte şi transmise cu nonşalanţă; raţionamentul este clar şi puternic; iar loviturile de graţie sunt date cu eleganţă şi precizie impecabile.

Plehanov, mai mult sau mai puţin de unul singur, a educat o întreagă generaţie de marxişti ruşi şi intelectuali de stânga, aşa cum a recunoscut cu generozitate Lenin. A fost un om cu talent literar excepţional, un istoric original al mişcărilor şi ideilor, care s-a supus de bunăvoie disciplinei marxismului şi nu s-a lăsat strivit de ea, în acelaşi timp dogmatic şi independent, de o loialitate fanatică faţă de maestrul său, rămânând totuşi o voce distinctă, cărturar şi critic independent. N-are rost să pretindem că *obiter dicta*[1] despre artă sau istorie sau literatură de Lenin sau Stalin, sau chiar de oameni mai educaţi, ca Engels sau Troţki sau Buharin, ar avea prea mare valoare intrinsecă: sunt interesante doar pentru că oamenii care le-au formulat ne interesează din alte puncte de vedere. Eseurile lui Plehanov sunt realizări

1. Cele spuse în treacăt (lat.). (*N.t.*)

intelectuale remarcabile în sine. Studiile sale despre materialiştii francezi, despre socialiştii timpurii, despre romancierii ruşi, despre relaţia dintre condiţiile sociale şi economice şi activitatea artistică, întotdeauna de cea mai bună calitate, au transformat istoria acestor subiecte, nu în ultimul rând prin opoziţia pe care, adesea cu destul de multă îndreptăţire, a provocat-o loialitatea sa neabătută faţă de marxism. Fireşte, această distincţie, nu doar a comportamentului, ci şi a personalităţii sale, i-a iritat pe tovarăşii săi revoluţionari. S-au plâns de atitudinea sa distantă, de purtarea rigidă, disprețuitoare, de aerele sale profesorale, de lipsa lui de răbdare, de ironia lui muşcătoare când avea de-a face cu membri ai partidului care erau ignoranţi sau grosolani.

Ce-i drept, nu-i putea suferi pe proşti. Îşi domina mediul atât din punct de vedere intelectual, cât şi personal. Sclipitor, disprețuitor, autocritic, susceptibil, predispus la permanente dezamăgiri, adesea bolnav, silit să trudească pentru existenţa zilnică într-o cauză care îi stătea la inimă, îi călca pe nervi cu comentariile sale acide pe cei pretenţioşi, incoerenţi şi sentimentali. N-a fost deloc surprinzător faptul că în cele din urmă nu l-a mai putut suferi pe Lenin, la care detectase devreme o sete maniacă de putere şi o lipsă totală de scrupule. L-a detestat mult mai mult pe Troţki; unii dintre admiratorii lui Troţki cred că aceasta s-a datorat invidiei. Eu nu am găsit vreo dovadă că a fost aşa. O explicaţie mai simplă este că Troţki, aşa genial cum era, se pare că nu a avut trăsături de caracter prea agreabile.

Apoi, în 1903, a venit marea ruptură doctrinară: Lenin credea în organizarea Partidului Social-Democrat revoluţionar rus de către o elită a revoluţionarilor de profesie, devotaţi, împotriva deciziilor cărora – oricare ar fi fost ele –, din motive de disciplină, nu exista apel. Plehanov n-avea mai multă încredere decât Lenin în masele neinstruite, şi, ca şi el, credea în eficienţă, ordine şi disciplină. Credea, de asemenea, că totul trebuie supus nevoilor revoluţiei, dar cita neobosit teza lui Engels că nimic nu poate

fi mai tragic pentru socialiştii revoluţionari decât să ajungă la putere prematur, adică înainte ca majoritatea proletariatului să fi devenit conştientă de rolul său istoric – sau, mai rău, înainte ca proletariatul să fi devenit majoritatea populaţiei. După ce bolşevicii s-au despărţit de menşevici, Plehanov a înţeles, treptat, că ceea ce avea în vedere Lenin, fără mustrări de conştiinţă, era tocmai acest soi de luare prematură a puterii, nu de către majoritatea oamenilor, ci în numele lor, de către un grup de conspiratori arogându-şi puteri depline. Pentru el asta era bonapartism curat, un puci iresponsabil de soiul celor propovăduite de personaje incendiare ca Bakunin şi Blanqui, suprimarea intereselor clasei muncitoare şi, prin urmare, a democraţiei, de către o mână de demagogi. De fapt, a declarat încă din 1905 că scopul suprem al tacticii lui Lenin este propria lui dictatură.

Şi totuşi, la început l-a sprijinit pe Lenin, deoarece era pentru activism şi organizare şi era excepţional de devotat, inflexibil şi necruţător. S-a opus cu totul lui Lenin doar atunci când s-a convins în cele din urmă, prin 1911, că liderii bolşevici nu numai că doreau puterea, dar şi că erau de un cinism brutal în privinţa mijloacelor, necruţători şi de o necinste fără margini în privinţa tacticilor, şi cu o concepţie „dialectică" despre democraţie care o transforma în opusul ei. A condamnat vehement mişcarea eşuată de la Moscova, organizată de bolşevici în 1905, ca recurgere la arme criminal de prematură. O criză mult mai mare a apărut în 1914, când socialismul internaţional s-a scindat din cauza problemei participării la război. Bolşevicii de sub conducerea lui Lenin şi aripa stângă a social-democraţilor menşevici, condusă de Martov, au declarat că războiul este o luptă între două imperialisme rivale, în care clasa muncitoare n-are de ce să se amestece; că eşecul organizării unei greve generale în toate ţările beligerante, care ar fi oprit războiul sau l-ar fi paralizat foarte repede, era o trădare din partea acelor conducători socialişti care s-au aliniat partidelor din ţările respective care erau în favoarea războiului. Prin urmare, au boicotat războiul şi i-au îndemnat

pe toți ceilalți socialiști să facă la fel. Plehanov considera acest lucru o sminteală sinucigașă. A susținut că triumful militarismului prusac și austriac este incomparabil mai primejdios pentru socialism și pentru revoluția proletariatului rus decât victoria democrațiilor apusene care se apărau. Ca urmare, a fost înfierat cu indignare de potrivnicii săi ca trădător al socialismului internațional. (O situație asemănătoare a apărut în Statele Unite ale Americii și în alte țări neutre în 1939, când comuniștii și alți antiimperialiști au declarat că războiul împotriva lui Hitler este încleștarea dintre sisteme capitaliste rivale, și s-au declarat ostili ambelor tabere și, prin urmare, izolaționiști și neutri.)

În 1917, după Revoluția din Februarie, Plehanov s-a întors la Petrograd într-un mare și efemer triumf. I-a oferit sprijin critic, dar fervent, lui Kerenski și guvernului provizoriu și s-a prins într-un duel îndelungat și aprig cu Lenin, pe care l-a acuzat de conspirație cu scopul de a pune jugul micului Partid Bolșevic pe poporul rus; ca atare, păcătuia față de democrația marxistă, provocând un război civil, și odată cu el pericolul contrarevoluției; ca urmare, a fost acuzat de bolșevici și de tovarășii lor de drum că e omul compromisurilor, reacționar, șovin, un occidental fără legătură cu masele ruse, un burjui care trădează clasa muncitoare. El a susținut că socialismul poate fi instaurat în Rusia pe baza votului majorității doar în condițiile extinderii economiei, fiind nevoie de colaborare cu celelalte partide de stânga și liberale; și, ca o condiție obligatorie, înfrângerea autocrației germane. Era celebru și venerat, dar puțini își plecau urechea la el. Vederile erau prea moderate, tonul prea civilizat.

Revoluția din Octombrie își aruncase umbra cu mult înainte. Când s-a produs, el a acuzat-o cu toată elocvența mușcătoare de care dispunea. Tuberculoza sa cronică se agravase în frigul și foametea din Petrogradul anului 1917, și a căzut la pat. Se aștepta să fie arestat sau asasinat, și în a doua zi a revoluției un grup de soldați și marinari au intrat cu forța în dormitorul lui, au dat iama prin hârtii și au amenințat că-l împușcă, apoi au plecat

rostind insulte şi ameninţări vagi. Cineva i s-a plâns lui Lenin, care a părut sincer şocat. Plehanov era cea mai măreaţă figură a socialismului rus, şi dictatorul însuşi recunoştea că îi este mai profund îndatorat, în plan intelectual şi politic, decât oricui altcuiva. S-a dat ordinul ca în viitor proprietatea personală a cetăţeanului Plehanov să fie protejată. Dar boala lui era fatală, şi a murit pe 30 mai 1918 într-un sanatoriu din Finlanda, acuzându-l până în ultima clipă pe Lenin că a trădat toate lucrurile pentru care luptaseră amândoi şi că a dezlănţuit violenţa şi huliganismul în ţară. Funeraliile lui s-au transformat într-o demonstraţie imensă, ordonată şi emoţionantă, a celor mai vechi prieteni ai lui, muncitorii din fabricile Petersburgului.

În ultimul articol pe care l-a scris pentru a fi publicat în Rusia a amintit, sardonic, că liderul socialiştilor austrieci, Victor Adler, obişnuia să-i spună, cu reproş: „Lenin e copilul *tău*"; iar el îi răspundea: „Dar nu legitim."[1] Atitudinile faţă de el în propria ţară au rămas ambivalente. Până azi[2] moda sovietică este să se spună că a fost infailibil până, să zicem, în 1903, iar apoi, pentru că s-a despărţit de Lenin, şi-a pierdut toate meritele. În Uniunea Sovietică sărbătorirea unui secol de la naşterea lui se desfăşoară în acelaşi spirit al admiraţiei nesigure. Detronarea lui Stalin a dus la oarecari laude condescendente lui Plehanov, ca unul dintre cei mai aprigi duşmani ai cultului personalităţii. Şi scrierile sale sunt discutate cu prudenţă, nu în ultimul rând acelea dintre ele care au dobândit un înţeles deosebit de intens în acest moment. Căci evenimentele i-au confirmat cele mai sumbre preziceri, pe o scară la care nu visa nimeni nici măcar în ziua ploioasă în care trupul lui a fost purtat spre mormânt.

---

1. Vezi G.V. Plehanov, „Buki az-ba" (1918), republicat în *God na rodine*, Paris, 1921, vol. 2, pp. 257-258, la p. 268.

2. Acest discurs a fost difuzat la radio în decembrie 1956, la puţin timp după Revolta din Ungaria.

Realismul în politică

„Realism" înseamnă în mod normal percepția corectă a caracteristicilor evenimentelor, faptelor sau persoanelor, fără distorsiunile provocate de sentimente ca speranță, teamă, iubire, ură, sau de o tendință de a idealiza, sau de a deprecia, sau de alt gen care afectează observația corectă (sau acțiunea bazată pe ea) ca rezultat al unei presiuni de vreun fel. Are și alt sens, mai sinistru, când oamenii spun că sunt („se tem că sunt") „realiști" – de obicei pentru a explica o decizie neobișnuit de meschină ori brutală.

Probabil că acest sens dezagreabil al cuvântului derivă în mare parte din Hegel și adepții lui, atât conservatori, cât și radicali, cărora le plăcea să pună în contrast propria viziune stoică a „realității" – ruina și distrugerea brutală produse de ciocnirile „inexorabile" dintre forțele „obiective" care alcătuiesc istoria omenirii – cu evitarea demnă de dispreț a faptelor de către cei proști, slabi sau obtuzi, care se trag înapoi din fața „realității" și trăiesc într-un paradis al smintiților. În versiunile mai apocaliptice ale acestei credințe germane erau, pe de o parte, sărmanele făpturi care se autoamăgesc cu gândul că totul e pace și fericire și progres binevoitor, și că modurile lor de viață blânde și provinciale vor continua pe vecie, când, de fapt, un cataclism istoric e la doi pași, iar ei și conlocuitorii lor pașnici sunt condamnați la distrugerea cea mai violentă; pe de altă parte, „realiștii" care văd adevărul crunt, dar colosal, și își dau seama că aspectele

cele mai sălbatice ale existenței sunt cele mai importante – mai apropiate de „esența" procesului istoric, și nu trebuie să fie ascunse vederii de explicațiile șubrede ale oamenilor care nu sunt în stare să înfrunte adevărul.

Concepția că ceea ce este crud și dezagreabil are o probabilitate mai mare de a fi adevărat sau „real" decât opusul este o formă de pesimism sardonic (sau sălbatic) tot atât de romantic și de puțin sprijinit de dovezile aduse de observația empirică pe cât era umanitarismul optimist al Epocii Rațiunii; și, în ansamblu, marile mișcări politice care derivă din amândouă – fascismul și comunismul (cu toate pretențiile celui de-al doilea de a avea metode științifice „obiective") – n-au reușit să arate că afirmațiile lor ar avea mai mult succes în interpretarea sau modificarea faptelor decât multe afirmații ad hoc, nesistematice.

Însă există o fărâmă de adevăr în atitudinea „dezagreabilă". Ea constă din respingerea cu ajutorul său a concepțiilor pline de speranțe ale secolului al XVIII-lea, când mulți gânditori înflăcărați și inteligenți s-au convins că viciile, smintelile și sărăcia omenirii sunt provocate în întregime de ignoranță și lene; că viețile oamenilor, la fel cu oricare obiect din natură, se conformează anumitor regularități ale comportamentului care pot să fie codificate în legi; și că aceste legi ar putea fi determinate, în principiu, să fie la fel de exacte și atotcuprinzătoare ca acelea pe care Newton și colegii lui fizicieni le-au stabilit cu atâta succes pe tărâmul naturii neînsuflețite. Rezultă că atunci când aceste legi vor fi descoperite – cum poate că au și fost – oamenii ar putea să fie administrați la fel de competent și eficient de către experții în știința naturală a guvernării pe cât visau de mult cei mai buni dintre ei, fără să știe cum s-o facă. La urma urmei, se spunea, dorințele omenești pot să fie stabilite la fel de limpede ca procesele care guvernează viața plantelor sau moleculelor; și acum ar putea să fie îndeplinite prin mijloace disponibile, în sfârșit, pentru oameni, la o scară mult mai

generoasă, cu mai puține obstacole, decât fusese posibil înainte din cauza ignoranței și indolenței și „erorii interesate"[1]. Abilitatea politică este o știință ca ingineria sau agricultura; este ceva cu metode proprii, bazat pe studiul rațional al naturii omenești, rodul observației, logicii și experimentului. Această știință nu este un mister; poate fi învățată, predată altora, aplicată de experți, îmbunătățită și extinsă în măsură nelimitată, spre folosul durabil al omenirii.

Această doctrină optimistă (și, pentru că era deterministă, într-o câtva inconsecventă) a fost discreditată mai puțin de argumentele potrivnicilor ei – teologi, reacționari, romantici anti-raționaliști – și mai mult de eșecul Revoluției Franceze, care a subminat într-o oarecare măsură prestigiul filozofiei Iluminismului (în orice caz, pe continentul european), tot așa cum Revoluția Rusă și odrasla ei nelegitimă, fascismul, au subminat credințele liberalilor victorieni. Totuși, convingerea că istoria se supune unor legi, că actele oamenilor sunt calculabile, că este posibilă dezvoltarea unei științe a naturii a comportamentului omenesc, este o obsesie umană perenă care a rezistat și în secolul al XIX-lea. Concepțiile „mecaniciste" ale secolului al XVIII-lea au fost declarate falite de către adepții noii concepții „organice" sau „vitaliste" despre oameni și instituții, care, după ce și-au acuzat predecesorii de suprasimplificare grosolană, au avut în comun cu ei ideea că istoria are cu adevărat un tipar.

Ceea ce nu a observat secolul al XVIII-lea, după spusele noilor teoreticieni „organiciști", a fost faptul că legile care domină treburile omenești sunt aparte; sunt cu totul diferite de cele care guvernează materia neînsuflețită: nu pot fi înțelese decât de cei care cunosc nu numai principiile acumulării, ori ale mișcării

1. Originea acestei expresii poate fi găsită, probabil, în remarcele făcute de Holbach, care scrie, de exemplu, despre „erori utile" în *Système de la nature*, partea a 2-a, cap. 12, și despre „oameni foarte interesați de eroare" în *Le Bon Sens*, § 82 (V. acum și p. 17 de mai sus). (*N.ed.*)

corpurilor în spațiu, ci și ale „creșterii" sau „evoluției"; principii care împiedică analizarea „întregurilor", cum sunt organismele umane sau unitățile sociale – societăți, state, Biserici, limbi, sisteme juridice, religii, sisteme de gândire –, prin părțile lor componente, ingredientele „atomice", deoarece aceasta lasă pe dinafară legăturile și conexiunile, tiparele și structurile impalpabile, aproape imposibil de descris, care țin laolaltă aceste „întreguri", singurele care pot să le explice caracterul, comportamentul și destinul. Cu această modificare indispensabilă, programul originar putea fi făcut să funcționeze: experții în procesele „organice" ar putea să manipuleze – și, cu siguranță, să prezică și să descrie – comportamentul oamenilor, nu în mai mică măsură decât pot manipula experții în științele naturii lumea cu care au de-a face. Noua știință „biologică" a omenirii, fie ea în forma metafizico-hegeliană sau evoluționist-darwinistă, era, în principiu, codificabilă, comunicabilă, învățabilă. Comte, și după el Spencer, au făcut încercări îndrăznețe de a reduce totul la un sistem limpede și dogmatic. Uriașele cosmologii ale lui Spengler și Toynbee reprezintă apogeul mohorât al acestei tradiții. Karl Marx, care a luat în serios afirmația că, dacă istoria este o știință, se ocupă de un fel de repetări „inexorabile", a oferit o teorie rivală și mult mai rodnică.

Și totuși, mereu a fost ceva care n-a mers. Evenimentele n-au luat niciodată forma în care credeau cu atâta înflăcărare experții, pe care o anticipaseră cu atâta statornicie. E clar că Revoluția Franceză n-a avut rezultatele pe care autorii ei păreau atât de siguri că le va avea. Li s-a spus – celor care au supraviețuit – că eșecul marelui lor experiment s-a datorat faptului că atunci când au calculat viitorul au ignorat unii factori cardinali – de exemplu, cei sociali și economici – și s-au concentrat exclusiv pe cei politici. Acest avertisment n-a fost uitat. În 1848 era foarte larg răspândită conștientizarea factorilor economici și sociali; nimeni nu-i putea acuza pe noii revoluționari că îi subestimează;

cu toate acestea, evenimentele acelui an n-au îndeplinit nădejdile şi planurile celor care au trudit şi s-au rugat pentru ele. La rândul lor, li s-a spus de către noii analişti ai istoriei că şi ei au ignorat un factor cardinal – poate chiar factorul central al istoriei omenirii –, conflictul „claselor" sociale. Însă Revoluţia Rusă din 1917, desfăşurată cu o strictă respectare a doctrinei, a avut consecinţe foarte diferite de cele prezise în utopiile simple ale lui Lenin sau ale comuniştilor germani; secvenţele din 1793 şi 1848 s-au repetat. Să fie oare ceva greşit în teoriile pe care practica se încăpăţânează să nu le îndeplinească? Începem să bănuim că avem de-a face cu un lucru pe care simpla îmbunătăţire a teoriilor nu-l poate îndrepta – un lucru care arată că, poate, însăşi aplicarea teoriilor dezvoltării istorice la societăţile omeneşti este sortită eşecului –, că sensul peiorativ dat de folosirea populară a termenilor „doctrinar" sau „teoretic" în politică nu este simplu obscurantism, ci se bazează pe senzaţia corectă că se fac greşeli, că ceva nu se leagă.

Nu vreau să neg importanţa ideilor. Dimpotrivă, dacă nu eşti orbit de vreo suprasimplificare a treburilor omeneşti, psihologică, antropologică, biologică sau economică (sau de vreo metafizică garantând un tipar aprioric în care toate situaţiile se încadrează obligatoriu), pare limpede că uneori apar situaţii în care grupuri de oameni cu credinţe ferme, în cazul unor condiţii favorabile (prea variate ca să le precizăm), pot provoca schimbări uriaşe. Aceste schimbări tind apoi să fie privite retrospectiv ca inevitabile; de mai puţine ori se observă că ele rareori, sau niciodată, nu corespund intenţiilor celor care le-au declanşat, sau nu întrupează părţi considerabile din credinţele lor iniţiale.

Aceasta pare să necesite o explicaţie. S-au făcut până acum încercări de a explica aceste eşecuri fie prin faptul că situaţia a fost concepută greşit de către revoluţionari, fie că nu a fost luat în considerare vreun factor – toate acestea implicând faptul că, dacă situaţia este interpretată corect şi toţi factorii relevanţi

sunt luați în calcul, probabil că se poate obține o soluție a problemei și situația poate fi transformată de oameni suficient de înțelepți și suficient de puternici. Și totuși, pare foarte limpede faptul că oamenii de stat și reformatorii cu cel mai mare succes au obținut rezultatele prin mijloace foarte diferite, și că teoriile despre felul în care poate fi modificată societatea rareori corespund cu practica.

În ansamblu, Robespierre, Iosif II al Austriei, Lenin n-au reușit să-și transforme ideile în realitate. În ansamblu, Bismarck, Lincoln, Lloyd George, Roosevelt au reușit. Austria în 1790, Franța în 1794, Rusia în 1920 nu corespundeau visurilor marilor reformatori. Germania, Anglia, America, în perioadele respective, nu erau atât de departe de ceea ce se așteptau oamenii lor de stat mai practici. Am putea să spunem că aceștia din urmă erau mai puțin ambițioși, că ceea ce voiau nu era atât de diferit de ceea ce exista; dar nu ar fi adevărat. Diferențele realizate de Bismarck sau Roosevelt au fost imense și au afectat soarta omenirii în mod radical.

Există un sens, rareori negat chiar și de istoricii cei mai tendențioși, în care diferența între oamenii de stat practici și cei utopici este că despre primii se spune că „cunosc", iar despre ceilalți că nu „cunosc" natura materialului uman cu care au de-a face. În natura acestei „cunoașteri" stă miezul problemei noastre. Josef II al Austriei, Robespierre, Lenin au făcut toate eforturile pentru a cunoaște natura situației de care se ocupau. Au citit, au studiat, au discutat, au cugetat. Poate că au acordat prea multă atenție unui aspect și prea puțină altuia, dar, din punctul de vedere al celor care consideră că istoria este, în principiu, o știință, și cred că rezultatele cele mai bune se obțin printr-o combinație de inducție și deducție analogă celei aplicate de specialiștii în științele naturii, acești oameni au avut o atitudine adecvată: au făcut tot sau aproape tot ce era omenește posibil în condițiile vremii lor ca să obțină soluția corectă; și după ce

au obținut-o, s-o aplice cu hotărâre neclintită. Și totuși, este evident că n-au obținut ceea ce au dorit. N-au reușit decât să răstoarne în mod violent și permanent ordinea pe care o găsiseră și să creeze o nouă situație la care nu se așteptaseră nici ei, nici potrivnicii lor. Bismarck, Lincoln, Roosevelt au făcut mai mult decât atât, iar rezultatele pe care le-au obținut, oricât ar fi fost de surprinzătoare sau de dezagreabile pentru potrivnicii lor, s-au asemănat într-o măsură vizibilă cu dorințele celor care i-au sprijinit.

Acestea nu sunt în primul rând judecăți de valoare. Nu vreau decât să arăt că cei dintâi – obsedații – n-au putut să obțină ceea ce au dorit, în vreme ce ceilalți au putut. Bismarck a făcut un rău incalculabil mai mare decât admirabilul Iosif II; și totuși, este rezonabil să avem mai multă încredere în calitățile lui Bismarck, mai distructiv, dar mai „realist", decât în cele ale împăratului idealist. Și, dacă a fi rațional înseamnă a aplica acele metode la un anumit material care să dea rezultatele dorite de experimentator, există un sens în care realiștii s-au comportat nerezonabil, în vreme ce oamenii care au acționat pe baza „intuiției" (care în acest caz este, cu siguranță, un termen impropriu) și-au folosit rațiunea cu mai mult folos.

N-o să încerc să enumăr diferențele dintre aceste două tipuri opuse, voi semnala doar cea mai remarcabilă deosebire. Este faptul că oamenii de stat de succes se comportă ca artiștii care își cunosc materialul cu care lucrează. Se apucă să facă unele lucruri sau le evită pe altele pe temeiuri pe care reușesc cu greu, sau deloc, să le explice în termeni teoretici clari. Și nu numai ei, dar și istoricii și psihologii și analiștii politici care încearcă să le explice comportamentul sunt siliți să recurgă la termeni ca „imaginație", „geniu politic", „simțul istoriei", „judecată infailibilă", care nu-și au locul într-un tratat științific. Când Bismarck a pornit războiul cu francezii, sau Lincoln a pornit războiul cu Sudul, sau Roosevelt războiul împotriva „bourbonilor" economici, le-ar fi fost greu, ca să nu zicem mai mult, să rostească

acele afirmații generale din care decurgea în mod deductiv, ca într-o știință articulată corect, că acela era momentul și acelea erau mijloacele potrivite pentru acea operațiune anume; greu, în sensul în care unui sculptor îi este greu să explice de ce face un anumit lucru și nu altul cu materialul căruia îi dă formă. Și totuși, desigur, aici nu este vorba despre vreo intuiție mistică sau vreo metodă neempirică de a ghici natura realității. Judecata, abilitatea, simțul momentului, cunoașterea faptului că relația dintre mijloace și rezultate depinde de factori empirici, cum ar fi experiența, observația, și mai presus de toate de acel „simț al realității" care constă în mare parte din integrarea semiconștientă în situația respectivă a unui mare număr de elemente aparent banale sau neobservabile, alcătuind între ele un fel de tipar care, de la sine, „sugerează" – „invită" – acțiunea adecvată. Această acțiune este, fără îndoială, un fel de improvizație, dar înflorește doar pe terenul experienței bogate și excepționalei receptivități la ceea ce este relevant în situația respectivă – un dar fără de care nici artiștii, nici oamenii de știință nu pot ajunge la rezultate originale. Acest dar pare să fie complet incompatibil cu credința în supremația unui model idealizat care, în cazul ideologiilor fanatice, ia locul capacității reale de a reacționa la impresii. În teorie, poate că nu există vreun motiv pentru care o făptură atotștiutoare (sau aproape atotștiutoare) să nu adune mai întâi toate faptele relevante și apoi, pe baza unor metode științifice cu bună reputație – combinația normală de observație, experimentare, analogie, deducție, inducție și așa mai departe – să construiască o ipoteză care să-i permită să stabilească în mod corect toate alternativele posibile și consecințele lor. În teorie poate fi așa. În practică, faptele sunt prea numeroase, prea complicate, prea rapide, prea mărunte, armele teoretice care ne stau la dispoziție sunt prea abstracte, modelele prea îndepărtate de orice în afară de clișee, de situațiile neobișnuit

de simple. Ni se spune că Leonardo şi-a închipuit că a obţinut rezultatele pe baza unor măsurători exacte, cu toate că oricine ştie că le-a obţinut printr-o combinaţie de daruri foarte diferite. Tot aşa, poate că există oameni de stat care cred că sunt adepţii vreunei teorii de fier, vreunui plan exact întemeiat pe doctrine politice şi economice, dar, în realitate, dacă au succes, au obţinut acele rezultate prin calităţi foarte diferite cu care au fost înzestraţi.

Aceasta nu este o pledoarie pentru obscurantism, sau pentru bazarea pe înţelepciune imemorială sau pe voci ancestrale, sau pe lumina interioară. Există zone din viaţa socială în care este limpede că se aplică teoria ştiinţifică şi în care simpla ignoranţă şi indolenţa sunt ceea ce îi face pe oameni să aleagă regulile generale şi credinţele „de bun-simţ" prost asimilate – de cele mai multe ori simple deghizări ale prejudecăţilor şi plictiselii – în locul cunoaşterii sistematice. Dar există şi zone în care grădinarii obţin rezultate evident mai spectaculoase decât botaniştii; şi capacitatea de a deosebi aceste zone între ele este unul dintre primele simptome ale simţului realităţii. Ceea ce îi face pe teoreticienii sociali din secolul al XVIII-lea – de fapt, şi de mai târziu – să pară artificiali, utopici şi îndepărtaţi este tocmai această confuzie, percepută în mod obscur, dar rareori formulată, în mare parte deoarece oamenii angajaţi în formularea acestor distincţii sunt ei înşişi prizonieri stingheri ai concepţiei că metoda ştiinţifică trebuie, în principiu, să se aplice la tot, şi că a-i nega relevanţa în orice domeniu este o trădare a luminii.

Şi totuşi, aceasta este o greşeală. Când un politician (sau chiar un istoric care încearcă *să explice*, nu să influenţeze acţiunea oamenilor) este acuzat că e doctrinar, învinuirea pare reală – ceva ce politicienii (şi istoricii) chiar nu trebuie să fie, care îi face mai puţin competenţi să se achite de sarcinile lor. Nici un om de ştiinţă nu poate fi învinuit că ar fi „doctrinar"; dar nimeni nu se îndoieşte că însuşi faptul de a fi om de ştiinţă înseamnă să ai

doctrine – ceea ce dovedeşte o anumită cunoaştere instinctivă din partea celor care folosesc limba noastră comună a faptului că diferitele profesii folosesc categorii diferite şi că încercarea de a aplica modele care se potrivesc într-o zonă la o altă zonă (în care este nevoie de altă metodă) este, în ultimă instanţă, o formă de iraţionalism – a unui lucru pe care unii l-au numit „obscurantism raţionalist" –, insistenţa, fără dovezi, fără să cercetezi, că există o cheie universală, că ceea ce se aplică aici trebuie neapărat să se aplice şi dincolo, că ceea ce reprezintă progresul, cunoaşterea, lumina într-un domeniu trebuie neapărat să le reprezinte şi în toate celelalte. Dacă un sistem armonios de legi cauzale – sau un cadru corespunzător – funcţionează bine în cazul lumii neînsufleţite, sau în biologie, zoologie sau genetică, nu înseamnă că numai el va funcţiona bine în domeniul istoriei sociale.

Cei mai mulţi teoreticieni din secolele al XIX-lea şi al XX-lea pornesc de la presupunerea naturalistă că oamenii sunt determinaţi cauzal, slabi individual şi potenţial atotştiutori; că lărgirea cunoaşterii nu va face decât să le dezvăluie treptat deprimarea şi totala dependenţă de o reţea de factori cauzali identificabili; că tot restul nu este decât megalomanie şi amăgire. Această doctrină sumbră nu se bazează pe observaţia sau experienţa comportamentului uman sau pe experimente sociale, sau pe orice metodă empirică, în afară de o vagă analogie cu restul naturii. De obicei, oamenii de stat care au avut cel mai mare succes în istoria omenirii au presupus, indiferent dacă o ştiau sau nu, opusul: că indivizii sunt uneori puternici (deoarece aşa se văd pe ei înşişi şi pe principalii lor potrivnici), în mare parte ignoranţi (adică ignoră majoritatea factorilor cu care sunt siliţi să aibă de-a face, pe care trebuie să-i ia în mare măsură ca atare şi asupra cărora acţionează în semiîntuneric) şi, în anumite limite, liberi. Câtă vreme cei care cred în reformele radicale ale societăţii

umane, în numele – fals invocat – al ştiinţei şi raţiunii şi observaţiei netendenţioase a naturii, vor face presupuneri opuse, fiinţe omeneşti vor fi jertfite în continuare unor teorii şi unor abstracţii, o formă de idolatrie – şi de sacrificii umane – mai rece şi mai distructivă decât cele mai inteligibile sminteli ale generaţiilor precedente, şi una pentru care generaţiile viitoare, cu incredulitate şi mânie, vor condamna pe drept cuvânt epoca noastră.

Originile Israelului

Mi-ar plăcea să încep cu faptul ciudat că statul Israel există. Celebrul revoluționar rus Alexander Herzen, care a scris pe la jumătatea secolului al XIX-lea, spunea cândva că slavii nu au istorie, numai geografie. Poziția evreilor este opusă. S-au bucurat de cam prea multă istorie și prea puțină geografie. Iar fondarea statului Israel trebuie să fie privită ca un act de redresare istorică a acestei situații anormale. E sigur că evreii au avut cu vârf și-ndesat parte de istorie, sau, cum ar putea spune unii, de martirologie. Cu siguranță nici o altă comunitate n-a fost vreodată atât de conștientă de sine, de soarta ei trecută, de viitor și de caracterul aparent insondabil al problemelor care o asaltau. Încotro mergeau evreii? Ce urma să se întâmple cu ei, sau ce trebuia făcut în privința lor? Aproape fiecare evreu, mai devreme sau mai târziu în viața lui, a dat peste ceva numit „problema evreiască". Englezii, francezii, belgienii, chinezii, portughezii nu sunt asaltați la începutul vieții lor conștiente de ceva numit „problema" belgiană, chineză sau portugheză. Faptul că evreii aveau această conștiință specială a caracterului lor problematic a făcut din crearea statului Israel un miracol; căci dacă ea ar fi depins de rezolvarea „problemei evreiești" de către specialiștii în acest subiect, dacă evreii ar fi fost ceea ce fie unii dintre prietenii lor, fie unii dintre dușmanii lor au declarat că sunt, s-ar fi putut să nu existe nici un stat Israel.

Au fost discuții nesfârșite, mai ales în secolul al XIX-lea – epoca cu cea mai acută conștiință istorică dintre toate –, pe

tema dacă evreii sunt o rasă sau doar o religie; un popor, o comunitate sau doar o categorie economică. A crescut volumul, dacă nu şi calitatea, cărţilor, broşurilor, dezbaterilor. Dar exista un factor persistent în privinţa acestei probleme, care, în unele privinţe, era perceput mai limpede de ne-evrei decât de evreii înşişi: şi anume că dacă n-ar fi decât o religie, n-ar fi fost nevoie de atâtea certuri şi insistenţă; iar dacă n-ar fi decât o rasă, lucrul acesta n-ar fi fost negat aşa de vehement cum a fost de către persoane care susţineau totuşi că prin termenul „evreu" trebuie desemnat un unic grup de oameni.

Treptat, a devenit limpede, atât pentru evrei, cât şi pentru cei interesaţi de problemele lor, că ei constituie de fapt o anomalie, care nu poate fi definită în termenii definiţiei obişnuite a naţiunilor – în orice caz, nu aşa cum este aplicată naţiunilor europene; şi că orice încercare de a-i clasifica în aceşti termeni ar duce la consecinţe nefireşti, artificiale şi procustiene.

Nu trebuie să fii bătrân[1] ca să-ţi aminteşti vremea în care evreii din Occident se indignau când alţi evrei, mai ales din Europa de Est, se declarau membri ai unei naţiuni şi cereau o ţară în care să ducă o viaţă naţională. Unii dintre evreii occidentali se simţeau destul de bine asimilaţi de localnicii ţărilor în care trăiau ca să primească această propunere cu multă uimire şi, de fapt, cu o indignare sinceră. Se spune că răposatul Edwin Montagu a descris prima schiţă a Declaraţiei Balfour ca un act vecin cu antisemitismul. Nu încape îndoială că era sincer, dar faptul că era atât sincer, cât şi cinstit, n-a fost, în cazul lui, decât un semn lămuritor al stării de spirit pe care o aveau el şi prietenii lui. Sinceritatea şi cinstea nu sunt întotdeauna garanţii ale cunoaşterii adevărului obiectiv. În ciuda negărilor înfocate ale acestei propuneri, venite din multe părţi, a devenit din ce în ce mai limpede pentru aproape toată lumea care aborda problema

1. Nu trebuie uitat pe tot parcursul acestui eseu că a fost publicat prima dată în 1953. (*N.ed.*)

din afară că evreii sunt o combinație unică de religie, rasă și popor; că nu pot fi clasificați în termeni normali, ci este nevoie de o descriere excepțională, iar problema lor are nevoie de o soluție excepțională. Persoana care a văzut problema în cei mai simpli termeni posibili și a oferit soluția cea mai radicală a fost Theodor Herzl.

Trăsătura distinctivă a lui Herzl era faptul că, în ciuda originii și mediului din care provenea, a ajuns la problemă, ca să zicem așa, din afară; și avea concepții oarecum romantice despre evrei, greu de recunoscut de către cei care crescuseră în miezul țesăturii dese a unei comunități evreiești tradiționale. Marile soluții radicale la problemele politice au ceva care le face să se nască în mintea celor care, într-un sens, stau pe margine și privesc din afară, și au un ideal extrem de simplu, un țel extrem de simplu, o viziune lucidă, de obicei violentă, bazată pe o indispensabilă ignorare a amănuntelor. De regulă, cei care știu prea multe – care cunosc prea bine multe fapte prea amănunțite – nu pot ajunge la soluții radicale. Evreii care au crescut în comunități evreiești cu adevărat tradiționale, precum cei din Europa de Est și Centrală, de obicei erau mult prea conștienți de greutăți și complicații, și trăiau zidiți într-o lume prea îngustă ca să poată concepe măcar ceva atât de îndrăzneț, de simplu, de radical, și, într-un sens, de fantastic ca ideea originală a lui Herzl.

N-am să mă refer la lucrurile cunoscute privind felul în care, ca urmare a Cazului Dreyfus, Herzl și-a dat seama de totala anormalitate a situației evreilor. Cu acest prilej, pentru el a devenit de o limpezime obsesivă faptul că situația morală și socială a evreilor era intolerabilă: că era dureros și anormal de tragică; că toate paliativele au eșuat; că singura alternativă la apatie sau umilință era un leac drastic. Soluția inițială a lui Herzl a fost să-i facă pe toți evreii să se boteze. Era, în orice caz, un lucru simplu, general și definitiv, era sigur că avea să pună capăt pentru totdeauna întregii tulburări provocate de statutul

ambiguu al evreilor, cetățenia lor pe trei sferturi, ciudățenia relațiilor lor din diferitele enclave pe care le formau în diferitele comunități cărora pe jumătate credeau și pe jumătate nu credeau că le aparțin.

Curând, i-a fost clar că aceasta este o soluție de-a dreptul utopică, și a abandonat-o. Ideea de a crea un stat teritorial pentru poporul său a fost, în felul ei, o idee la fel de îndrăzneață, brutală și neechivocă. Mulți dintre cei care au auzit-o au considerat-o absurdă, fie și numai pentru că izvora dintr-o simplitate a viziunii formidabilă, napoleonică. Există, probabil, o calitate pe care marii oameni de stat de acest gen o au în comun, ceva ce aveau Alexandru Macedon, Napoleon, poate și de Valera, poate și Disraeli, și mă tem că și Hitler și Stalin, care provine din faptul că stau deoparte, la o anumită distanță, de oamenii de ale căror destine se ocupă, și tind să vadă lucrurile după tipare simple, spre deosebire de cei care privesc dinăuntru și, de cele mai multe ori, nu percep decât o droaie de complicații mărunte cărora nu le mai dai de capăt, fără nici un tipar, și văd fiecare cale posibilă blocată de o grămadă de piedici care nu pot fi înlăturate în vremea lor. Cei din afară romantizează și suprasimplifică mai ușor: cunoașterea intimă naște, dacă nu chiar dispreț, în orice caz, scepticism și defetism distrugător.

De acest atribut Herzl, care, deși era din Budapesta, nu era un evreu est-european, era lipsit, poate chiar prea lipsit. Ideile sale erau naționaliste, laice, romantice, liberale, și aveau mai multă afinitate cu iluminismul de la Viena și Paris decât cu orice alt lucru specific evreiesc. Și aceasta, mutatis mutandis, i-a caracterizat și pe adepții săi. Fiecare a reflectat principalele tendințe ale mediului lui, fiecare a conceput idealul sionist în termeni care, într-o anumită măsură, derivau din atitudinile naționale ale vecinilor lui ne-evrei. Evreii britanici au venit cu idei britanice, evreii francezi cu idei franceze, evreii germani cu idei germane, cei ruși cu idei rusești și cei americani cu idei americane. Ce s-a întâmplat ca urmare a acestei confuzii a limbilor? Ideile s-au

ciocnit între ele. În ciuda a tot ceea ce auzim despre legile inexorabile ale istoriei (un refren metafizic care în ziua de azi vine cu aproape aceeaşi monotonă frecvenţă dinspre Uniunea Sovietică şi dinspre Chatham House[1]), un lucru pare să fie clar: uneori marile revoluţii, menite să răstoarne societatea existentă şi să schimbe mersul lucrurilor, reuşesc să facă o spărtură şi să schimbe profund lucrurile, dar rareori în direcţia anticipată sau dorită de iniţiatorii lor. N-am să discut motivele pentru care se întâmplă aşa – nu vreau să ţin o conferinţă despre filozofia istoriei. Este destul să remarc că statul Israel a apărut cu atribute foarte diferite de cele urmărite. Existaseră numeroase intenţii şi scopuri şi motivaţii: şi se deosebeau uneori de la om la om. Totuşi, printre ele pot fi deslușite anumite „tipare" naţionale şi culturale comune; iar influenţa fiecăruia încă mai poate fi identificată şi acum în Israel.

Astfel, micul grup al evreilor englezi care au acceptat ideile lui Herzl erau afectaţi într-o anumită măsură de imperialismul liberal al mediului lor. Ceea ce voiau unii dintre ei era un centru spiritual, un izvor de lumină spirituală, într-un sens destul de nebulos, idealist. Alţii aveau viziuni mai politice. Ceea ce voiau era o comunitate evreiască cu rolul de avanpost occidental în Est, un corp de misionari ai culturii occidentale, cu îndatoriri şi responsabilităţi speciale faţă de comunităţile subdezvoltate din Orient, atât evreieşti, cât şi arabe. Această viziune era, chiar dacă în mod inconştient, un fel de versiune evreiască a unui lucru foarte britanic – a concepţiei liberale foarte idealiste a Sarcinii Omului Alb. Evreii englezi despre care vorbesc concepeau stabilirea evreilor în Palestina ca fiind, în esenţă, o misiune civilizatoare îndeplinită de personalităţi devotate care le-ar aduce cele mai coapte roade ale celei mai iubitoare de pace şi mai

1. Iniţial, Institutul Regal al Afacerilor Internaţionale; organizaţie nonprofit. (*N.t.*)

umane dintre culturile din Occident acestor popoare orientale rudimentare, destul de sălbatice, destul de barbare.

Evreii francezi erau, în ansamblu, mai puțin interesați de Palestina, dar erau și excepții, și cea mai remarcabilă dintre ele era marele Baron Edmond de Rothschild. Satele sale – coloniile pe care le fondase – reprezintă un ideal francez, cu frumoase vii franțuzești și măslini, elegante, fermecătoare și independente, o expresie a unei viziuni pașnice, rurale, un pic nostalgice, a secolului al XIX-lea despre viața arendașilor și a lucrătorilor lor; a fermierilor evrei pe deal și a lucrătorilor arabi în vale, și a marelui moșier căruia îi aparține pământul, îndepărtat, misterios și binevoitor, aflat peste mări.

Evreii germani voiau o lume ordonată, modernă, strălucind de curățenie, cu suficiente cunoștințe economice și tehnologice aplicate și un anume grad de democrație, dar, în ansamblu, o organizație politică și economică foarte disciplinată, ordonată, competentă, de la sfârșitul secolului al XIX-lea – n-am să spun prusacă, dar, în orice caz, bine reglată și așezată pe o temelie solidă.

Evreii americani voiau poate ceva mai funcțional, și totuși emoționant. Voiau ceva care să întrupeze mult entuziasm popular pătimaș și romantic, și alături de asta cele mai perfecționate dispozitive și îmbunătățiri ale secolului XX care se pot închipui, cele mai capabile să scutească munca, cele mai eficiente din punct de vedere mecanic. Voiau ca Palestina să fie conducătoarea caravanei întregului progres spiritual, artistic și material, în mod tangibil, ca toată lumea să vadă și să se minuneze. Și în același timp voiau să fie patria idealizată, deopotrivă biblică și duios de familiară, pe baza căreia ei înșiși să poată fi identificați în America printre grupurile mari de emigranți din care este alcătuită țara.

Dar de departe cea mai importantă comunitate pe care trebuie să o avem în vedere este cea mai strâns legată de punerea

temeliei Israelului: cu alte cuvinte, evreii din Rusia şi Polonia, care îi depăşeau pe evreii occidentali atât ca număr, cât şi ca influenţă. Pare aproape de la sine înţeles că, dacă n-ar fi existat decât evreii din lumea occidentală, sau, poate, evreii din Occident şi evreii din ţările orientale, musulmane, n-ar fi existat Israelul. Oricare ar fi fost problemele reale care îi asaltau pe evreii din Occident, oricât de adevărată şi de înviorătoare ar fi fost analiza necruţătoare a bolilor lor făcută de Herzl, la începutul secolului nostru nu existau suficiente motive incontestabile care să-i fi putut smulge din rădăcini pe evreii occidentali – relativ la largul lor şi bine instalaţi, cu situaţie materială bună, nepersecutaţi moral şi politic –, trimiţându-i într-o călătorie anevoioasă în acea direcţie. Dacă n-ar fi fost caracterul şi nevoile evreilor est-europeni, n-ar fi existat nici un Israel. În acest sens, ei au fost absolut *sine quibus non*; înţelegerea rolului lor este indispensabilă pentru a înţelege ce s-a întâmplat mai târziu.

Din acest motiv aş vrea să spun câteva cuvinte despre situaţia lor. Evreii est-europeni, datorită împrejurărilor istorice, erau organizaţi într-un fel de sistem independent propriu. Spre deosebire de fraţii lor din Occident, ajunseseră un fel de stat în stat, cu propriile idealuri politice, sociale, religioase şi umane. N-aş vrea să generalizez în privinţa ţărilor orientale, deoarece mă tem că nu ştiu nimic despre ele. Evreii din Rusia şi Polonia, ca urmare a persecuţiei politice şi sociale, s-au pomenit înghesuiţi într-un soi de ghetou unic extins, numit „Zona de rezidenţă", şi, cu toate că nu erau trataţi bine de guvernul şi birocraţia ruse (ori tocmai de aceea), mai ales pe la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, au rămas în cochilia lor medievală şi şi-au creat o structură internă proprie. Şi-au dezvoltat o viaţă interioară foarte puternică şi, într-un fel, au fost mai puţin atinşi de evoluţia modernă decât aproape orice altă comunitate a evreilor din Europa. Dacă îi vine cuiva greu să-şi imagineze cum era viaţa în Europa în Evul Mediu, cred că viaţa unui târguşor

evreiesc cu adevărat evlavios din partea de apus a Rusiei, chiar şi prin 1890 sau 1900, probabil că se aseamănă mai mult cu ea decât orice altă comunitate modernă din altă parte. Locuitorii lui erau afectaţi de forţele exterioare, dar, în ansamblu, erau relativ apăraţi de influenţa lor. Duceau o viaţă bogată şi, în ciuda precarităţii economice şi ostracizării sociale, adesea veselă, plină de imaginaţie şi satisfăcătoare din punct de vedere moral. Erau înconjuraţi de ţărani ruşi pe care nu-i urau, ci îi considerau o specie de fiinţe inferioare, cu care aveau puţine legături. Trăiau între zidurile propriei comunităţi, având o formă de existenţă tradiţională strâns unită, şi şi-au creat propriile instituţii. În exterior erau multe persecuţii şi presiuni din partea cârmuirii ruse; însă dacă erai în interiorul sistemului, te simţeai în siguranţă din punct de vedere moral şi spiritual; era un cămin, şi era construit pe o temelie solidă.

Aceştia erau oamenii care, într-o anumită măsură, şi-au transferat baza instituţională în noua ţară. Şi asta i-a dat Palestinei evreieşti profunda continuitate cu trecutul evreiesc imediat. S-ar putea pune întrebarea cum poate un stat să fie creat în mod artificial. Să fie cu adevărat posibilă construirea unei societăţi prefabricate? Chiar dacă nu accepţi întru totul concepţiile tradiţionaliste ale lui Burke şi ale genului lui de conservatori, ţi se poate spune că statele nu pot fi făcute, ele trebuie să crească; că există procesul de creştere imperceptibilă a unei civilizaţii, prin paşi mici, greu de măsurat; există imponderabile, există influenţa crucială a unei puzderii de mici cauze imposibil de detectat, care duc la efecte uriaşe, dar invizibile individual, imposibil de analizat. Ţi se aduce la cunoştinţă că nu poţi să creezi un stat aşa cum faci o maşinărie, sau cum creezi orice obiect artificial. Trebuie să existe rădăcini, creştere, sol. Trebuie să existe o acumulare tradiţională imperceptibilă, un fel de precipitat al tradiţiei prin veacuri. Şi totuşi, se pare că imposibilul s-a produs; suntem martorii apariţiei unui stat care în câţiva ani de existenţă

a fost creat, după toate aparențele, cu mijloace prefabricate: bucățele din Italia, bucățele din Anglia, din Germania, frânturi de peste tot înșurubate iute la un loc. Și totuși, la fel ca din toiagul lui Aaron, din această entitate aparent moartă, acest obiect artificial din lemn, înjghebat în condiții critice și în mare grabă, iată că au țâșnit frunze verzi.

Este un fapt de-a dreptul uluitor. E mai puțin uluitor doar dacă îți dai seama că, de fapt, comunitatea evreiască trăia pe baza unui set de valori la purtător, o tradiție pe roți, care, precum Chivotul Legii, a călătorit din Ierusalim până în sălbăticia exilului, de-a curmezișul Europei Centrale, până în Rusia și în Polonia rusească. Acolo s-a oprit, un fel de așezare temporară; o tradiție fără rădăcini în solul rusesc ori polonez, căci rădăcinile sale nu erau teritoriale sau geografice. Era o unitate instituțională foarte reală, un adevărat tipar de viață, un mod de a trăi neînrudit cu aproape nici un altul. Evreii din Anglia, Olanda, Germania, America nu puteau să pretindă că posedă așa ceva, și poate că nici nu și-ar fi dorit-o; istoriile lor din timpurile moderne au fost diferite: oricum, înainte de Hitler, mai fericite și, poate, mai puțin interesante.

Ce fel de instituții erau acestea? Erau alcătuite din cel puțin două elemente. Pe de o parte, erau religia evreiască și modul de viață religios tradițional evreiesc, care, în condițiile deprimării, sărăciei și suferinței comune, a creat un sentiment profund de egalitate, așa încât cu toții, bogați ori săraci, oameni care erau relativ influenți și oameni care nu erau se simțeau uniți între ei prin legăturile speciale de solidaritate și fraternitate pe care le creează de obicei sclavia comună. Din acest motiv era o comunitate mai bine închegată, cu relații mai strânse în interiorul ei decât comunitățile mai libere și mai nedefinite din alte părți. Pe de altă parte, evreii din fiecare țară tind să asimileze într-o oarecare măsură mișcările din jurul lor. În Rusia și Polonia au asimilat tradițiile umanist-liberale, radicale și social-democrate

ale revoltei intelectuale pe care cele mai bune elemente din acele ţări le-au creat ca reacţie la forma aspră şi incredibil de stupidă de despotism menţinută de regimul ţarist.

Nu e uşor pentru cei care nu au întâlnit-o să conceapă această combinaţie stranie dintre o religie medievală cu evlavie străveche, cu imensa ei putere centripetă protectoare, pe de o parte, şi idealurile liberal-democratice ale secolului al XIX-lea, pe de altă parte. Foştii locuitori emancipaţi ai „Zonei de rezidenţă" şi-au păstrat gusturile tradiţionale, dar au căpătat credinţe noi, crezul celor care alcătuiau *inteligheņţia* liberală. Ei credeau în virtutea umană, în cunoaştere, în ştiinţă, în raţiune; credeau în toate lucrurile în care crezuseră revoluţionarii occidentali de la 1848. Şi dacă mergi astăzi în Israel, o cheie mult mai bună pentru înţelegerea gândirii celor care conduc această ţară şi a metodelor pe care le folosesc se poate găsi în studierea idealurilor din secolul al XIX-lea decât ale celor din secolul XX. Într-un anumit sens, Israelul este un anacronism: un anacronism foarte valoros, interesant şi entuziasmant; totuşi, în secolul XX, ciudat şi unic. Idealurile pe care le-au importat evreii şi cultura pe care au putut s-o construiască în vidul relativ al Palestinei – cu minimă contra-influenţă, datorată evidentei slăbiciuni a culturii musulmane în acest ungher al lumii arabe – au fost aşezate pe temelia unor principii tipice ale secolului al XIX-lea: credinţa în libertate, în drepturile omului, într-o formă de democraţie care în secolul XX s-a dovedit, din păcate, nu prea solidă în faţa noilor forţe pline de turbare dezlănţuite împotriva ei.

Israelul este o enclavă, un colţ ciudat de trecut liberal în care în aceste lucruri se credea – şi se crede – cu o sinceritate pătimaşă şi hotărâtă; şi asta îi şi dă un aer ciudat de nefamiliar. Oricine vrea să înţeleagă structura politică a Israelului ar face cel mai bine să studieze istoria ideilor liberale din Europa secolului al XIX-lea şi apoi povestea acestor idei reflectată în mintea liberalilor şi socialiştilor ruşi. Evreii ruşi care au marcat atât

de profund structura socială şi politică a Palestinei evreieşti în timpul Mandatului – şi Israelul este destul de credincios acestei moşteniri – erau fraţii şi moştenitorii intelectualilor ruşi idealişti, precum şi ai meşteşugarilor săraci, truditorilor pământului, muncitorilor din fabrici pentru a căror cauză au luptat. Oricine studiază instituţiile politice şi vrea să înţeleagă statul Israel trebuie să ţină minte că partidele lui politice derivă din occidentalismul rus, iluminarea liberală rusă, ideile şi aspiraţiile care au unit întreaga opoziţie faţă de asuprirea ţaristă şi pe care, după triumfurile lor efemere, bolşevicii le-au azvârlit peste bord cu atâta uşurinţă şi atât cinism. Liberalii ruşi din secolul al XIX-lea, care nu erau marcaţi de cicatricele dezamăgirilor şi eşecurilor, de frustrările paralizante îndurate de democraţi şi de liberali în Europa, îşi păstrau speranţa; iar discipolii lor evrei încă mai aveau multă speranţă, optimism, entuziasm şi o anumită forţă interioară. Dacă examinaţi, de exemplu, partidele Mapai şi Mapam – Partidul Muncii şi Partidul Radical de Stânga, cu misterioase simpatii faţă de Uniunea Sovietică –, veţi constata că amândouă seamănă cu membrii idealişti ai Partidului Menşevic sau Partidului Socialist-Revoluţionar din Rusia, cel de-al doilea cu mistica sa agrariană, primul cu credinţa sa ciudată într-o posibilă combinaţie între socializarea industriilor de bază şi păstrarea unui grad aproape maxim de libertate culturală din partea indivizilor.

Există o legătură directă între socialist-revoluţionarii ruşi şi primii colonişti evrei din Palestina, cu credinţa lor de tip Rousseau în puterea tămăduitoare a contactului cu pământul, şi cu afinităţile lor cu studenţii ruşi care voiau, în anii 1870 şi 1880, să „meargă printre ţărani" şi fuseseră crescuţi în cele mai pure principii ale liberalismului agrarian. Şi unii, şi alţii credeau în viaţa legată de pământ, în contactul cu ţăranii, într-o existenţă sănătoasă departe de rafinamentul molipsitor al marilor oraşe, în fuga de factorii distrugători din punct de vedere moral

pentru oamenii deformați și mutilați de dezvoltarea specială a societății moderne în care au trăit – într-un caz, intelectualii, în celălalt, evreii; și anume, o situație anormală, de izolare față de majoritatea barbară și de expunere la persecuțiile ei. Fireşte, n-a venit totul de la Rusia. Irgun, un partid cvasifascist, nu imită nimic rusesc, ci este mult mai asemănător cu originile lui polone, având ceva în comun cu coloneii lui Pilsudski din anii '20, cu credința lor în onoare. De acolo i se trag terorismul, eroismul, brutalitatea și un soi de neomenie romantică, byroniană. Și dacă priviți la celălalt capăt al spectrului, la teroriștii de aripă stângă din Banda Stern, sunt moștenitorii direcți ai acelor mici grupe din secțiunea teroristă a Partidului Socialist-Revoluționar rus, de stânga, care credeau în asasinarea indivizilor ca metodă necesară din punct de vedere politic. Se prea poate să fi greșit – și încă profund; însă rădăcinile din care au răsărit se află în aceleași cercuri umanitariste, idealiste, în acele cercuri perimate din *inteligheția* liberală a societății ruso-polone a secolului al XIX-lea, acum dispărute. A nu vedea acest lucru duce la interpretarea eronată a faptelor.

Idealurile care i-au inspirat pe primii sioniști ruși și polonezi care au emigrat în Palestina – idealuri încă dominante – au venit de la liberalii ruși. Erau pătrunși de ele cei care au ajuns acolo cei dintâi, oamenii care s-au dus fără să fie constrânși. Există o foarte mare diferență între forța morală exercitată de cei care s-au dus fără vreo nevoie economică evidentă și fără vreo presiune politică evidentă, și cea exercitată de cei care s-au dus pentru că au fost alungați violent din țările de origine. Evident, influența morală a celor care merg pentru că așa vor ei, în urma unui act de alegere morală deliberată, va fi mai mare decât a celor care, amețiți și aruncați de colo-colo de valurile nenorocirilor pe care nu ei le-au stârnit și nici nu le înțeleg, se pomenesc, în foarte multe cazuri, azvârliți pe acest liman, cu care se asimilează treptat, dar care la început poate că este pentru

ei tot atât de derutant cât ar fi putut să fie orice altă țară îndepărtată și necunoscută. Oamenii care s-au dus de bunăvoie, primele generații, cu siguranță au importat un aer de entuziasm liberal și un soi moderat de credință pe jumătate socialistă (nu cred că se poate spune mai mult de atât) – nu foarte marxistă, în ciuda frazeologiei ei marxiste, modificată de un scepticism nelimitat, de individualism și empirism –, un tip special de perspectivă pe care evreii, mai ales în Rusia și Polonia, au căpătat-o în parte de la propriile necazuri și suferințe, în parte de la sistemul politic slab, poros, nu prea bine organizat în care au fost crescuți ei înșiși.

S-ar putea părea că mă fac vinovat de exagerare când le atribui această predominare clară coloniștilor ruși și ideilor lor. Și cum rămâne, aș putea fi întrebat, cu elementul german? Unde ar fi fost Israelul în ceasul cel mai greu, în războiul cu statele arabe, și abandonat de prietenii occidentali, fără tehnica și capitalul și talentul la organizare, deopotrivă pe timp de pace și de război, al germanilor? Chiar, unde? Poate că ar fi fost pierdut; înfrânt și distrus. Și totuși, cu toată contribuția crucială a coloniștilor germani – în arte și științe, în armată și în administrația civilă, în justiție și manufactură și comerț, în fiecare domeniu al vieții și în fiecare profesie și tehnică –, în ciuda tuturor acestor lucruri, miezul vieții naționale este neatins de valorile care le sunt cele mai dragi evreilor germani. Ei trebuie să se adapteze la o perspectivă adesea străină de a lor.

Foarte puține lucruri din Israelul de astăzi pot fi deduse din concepțiile și practicile emigranților civilizați din Berlin sau Viena sau Frankfurt: foarte multe însă dacă mergem mai departe către răsărit. Israelul este în zilele noastre un fel de stat-providență, felul de stat pe care spre sfârșitul războiului multe popoare doreau să-l vadă peste tot – o țară care nici nu e comunistă, nici nu merge într-o direcție comunistă, și nici una în care individualismul scăpat din frâu naște multă nedreptate

socială violentă. Cum a ajuns Israelul să încarneze acest ideal? În parte, fără îndoială, ca rezultat al presiunii faptelor însele. Țara era săracă, și primii imigranți proveneau din rândurile săracilor; a fost fondată într-un mod dezordonat; socialismul a precedat capitalismul; sindicatele au dobândit putere înainte ca industriașii să fi apucat s-o dobândească – se poate spune că evreii fac totul în ordine inversă. Dar – și trebuie să subliniem acest lucru – parțial Israelul se datorează credințelor pe care le-au adus cu ei acești pionieri. Toate acestea sunt aproape imposibil de înțeles pentru cine nu cunoaște climatul politic ciudat de idealist, care includea o venerare aproape mistică a liberalismului britanic și a instituțiilor parlamentare britanice, în care părinții fondatori (dintre care unii cu siguranță se numără încă printre cei pe care un celebru ofițer britanic se spune că i-a numit anul acesta[1] „criminali din ghetourile Europei") și-au căpătat educația în țările lor natale.

Unul dintre faptele remarcabile care au ajutat la formarea noii societăți este re-crearea limbii ebraice. S-au spus multe împotriva acestui lucru. S-a susținut că acest *réchauffage** a unei limbi clasice, folosită în mare în scopuri ceremoniale, ar da multă artificialitate; că limba este excentrică, și i-ar izola pe cei care o vorbesc de comunitatea oamenilor civilizați; că este o violență împotriva a „adevăratei" limbi a evreilor, popularul idiș, care își are rădăcinile în viața poporului. Aceste argumente au fost spulberate de evenimente. Ebraica a avut un triumf remarcabil, în parte deoarece este singurul mediu comun la fel de sacru pentru toți emigranții, în parte pentru că era vehiculul antic al unei literaturi nobile, ale cărei asocieri au afectat rădăcinile întregii gândiri și imaginații europene. De aceea a acționat ca un instrument educațional de o forță excepțională. Cuvintele, gândurile și comportamentul nu sunt elemente care pot

1. 1953. (*N.ed.*)

* Reîncălzire. (*N.t.*)

fi despărțite cu ușurință. Toată căldura, umorul și rădăcinile, splendida expresivitate a idișului, toată voioșia și lacrimile multor veacuri de exil întrupate în el nu pot compensa faptul că este un argou; că, la fel cu lucrurile create în condiții de viață degradate, nu are formă, este insuficient de disciplinat și de strict, este hiper-elastic, în vreme ce ebraica (la fel cu multe alte lucruri din Israel, dar poate că mai mult decât oricare dintre ceilalți factori) a devenit un instrument pentru creșterea demnității umane, un mijloc de a re-crea un grad minim de disciplină atât a emoției, cât și a rațiunii. Este o adaptare a unei tradiții autentice, a unor forme mult dorite, de care erau însetați oamenii, impuse haosului de boemă fără țară și cu contururi încețoșate, expedientelor alinătoare ale exilaților rătăcitori – ștergerea, prin intermediul unui lucru ferm, și totuși profund familiar și tradițional, a amintirii rănilor din trecut și servituților din trecut. Dintre toți factorii care contribuie la crearea unei națiuni democratice și liberale în Israelul de astăzi, neexcluzând nici armata, limba este cel mai pătrunzător, cel mai influent și cu cel mai mare succes; și nu, cum se susține adesea, un simplu mijloc de a spori șovinismul și izolarea.

Un alt factor care a sudat laolaltă diferitele elemente și a depășit acele diferențe, care altfel ar fi putut să fie prea pronunțate, a fost războiul, războiul cu statele arabe. Este un lucru trist, și care discreditează în mare măsură firea omului, faptul că războaiele produc o coeziune, o solidaritate, un entuziasm comun pe care puține alte fenomene le creează. Îmi amintesc că un faimos om de stat israelian mi-a spus că a fost crescut ca social-democrat, în ura față de război, că regretă războiul cu arabii, că n-a făcut nimic ca să-l provoace și foarte multe ca să-l împiedice, și crede că este un lucru trist și o calamitate; dar nu poate să nege că în urma acestui război a crescut o tradiție, s-a născut o bază pentru stat. Cu siguranță sângele martirilor a iuțit dezvoltarea acelor semințe ale spiritului național cărora altfel poate că le-ar fi

trebuit mult mai mult timp. Nu încape îndoială că, la fel ca în timpul Războiului-Fulger din Anglia din 1940-1941, s-au produs o alipire şi o fuzionare violentă a unor idealuri foarte diferite, care, deşi dizolvate într-o oarecare măsură la sfârşitul războiului (la fel ca în Marea Britanie), continuă să fie baza morală esenţială a strădaniilor comune ale poporului din Israel.

Dacă nu pricepi că, într-un sens, aceşti cetăţeni ai unui nou stat simt că trăiesc într-un fel de bivuac; dacă nu într-o tabără militară reală, în orice caz la răscrucea unor armate ostile; dacă nu-ţi dai seama că se simt permanent în primejdie, dacă nu de a fi exterminaţi, cel puţin de a fi atacaţi, şi că acest lucru, pe lângă intensificarea viciilor şovinismului şi puritanismului, scoate la lumină în oameni anumite virtuţi, anumite forme de altruism, o ocazie reală de generozitate şi chiar de toleranţă, pe care altfel le arată rareori, tot progresul lor devine de neînţeles. E sigur că, din punct de vedere al legilor economiei şi sociologiei şi multor alte ştiinţe sociale respectate, ei ar fi trebuit să se prăbuşească de mult.

Rezultatul impactului atâtor forţe anormale a fost apariţia unei noi specii de oameni. Dacă întrebaţi ce voiau fondatorii mişcării sioniste – voiau să creeze evrei, fiecare după propria imagine. Evreii englezi voiau, fără îndoială, să vadă înflorind în Israel cel mai bun soi de evreu englez. Evreii ruşi voiau să predomine cel mai bun soi de evrei ruşi liberali idealişti; evreii australieni îşi doreau cei mai plăcuţi dintre australieni, evreii irakieni poate că îşi doreau cel mai admirat tip de evreu irakian. N-avea să fie nici unul dintre aceştia, deoarece, deşi omul propune, forţele istoriei dispun cu totul altfel. A apărut pe lume embrionul unei naţionalităţi israeliene, cum n-a mai existat de două mii de ani. M-aţi putea întreba cum sunt aceste noi fiinţe omeneşti? Nu sunt uşor de descris. Cea mai izbitoare caracteristică îmi pare deosebirea lor faţă de conceptul de evreu instalat aproape în mintea tuturor ne-evreilor. Acesta poate fi motiv

de mândrie sau de regret, de plăcere sau de durere, în funcție de gusturile fiecăruia.

Există în Israel foarte puțini bancheri eminenți, foarte puțini avocați eminenți, nu prea mulți oameni de știință geniali; există foarte puține persoane care se îndeletnicesc în principal cu acumularea de bogății. Și sunt puțini critici profesioniști (nu spun nimic despre amatori); sunt puțini intelectuali de cafenea, rafinați, jucători de șah – personaje nocturne, care emană un aer special, amestec de Freud, Marx și Sartre, sau orice altceva șocant și totodată la modă; căutători de senzații tari, în parte adevărate, în parte frauduloase, uneori interesante, alteori dinadins sordide și obscene, amuzante, distructive, superficiale și pe muchia exhibiționismului sau vulgarității; care au tendința de a înflori în culturile aflate în declin sau nesigure – în Republica de la Weimar, din Germania, sau în anumite părți din Statele Unite ale Americii în zilele noastre. Se văd foarte puțini din aceștia în Israel, și aceste forme de activitate nu sunt la mare preț acolo. Turiștii care vizitează Tel Avivul așteptându-se la activități evreiești de acest fel anume și umblă după aceste arome iuți – roadele decadenței și disperării autocritice – vor fi foarte dezamăgiți de relativa placiditate, relativa banalitate; un fel de normalitate încăpățânată și o soliditate, sănătate, monotonie pline de mulțumire, pe care e sigur că evreii le-au meritat din plin. Căci nu se poate spune că până acum le-ar fi lipsit din viață condimentele, că le-ar fi lipsit sarea, ori acreala și mirodeniile exotice de toate soiurile. Au avut parte de toate astea cu asupra de măsură, așa de mult încât au tins să se otrăvească și pe ei, și pe vecinii lor. În Israel aceste elemente nu se bucură de trecere. Ceea ce veți găsi sunt localnicii acestei țări, care nu se deosebesc de localnicii altor state mediteraneene și care nu sunt produsele artificiale ale unei *inteligheții* europene liberale aflate în declin.

Aceasta ar putea să fie sau să nu fie motiv de regret. Sigur, cunosc oameni care au fost în Israel și au fost dezamăgiți amarnic

de faptul că artele nu înfloresc acolo suficient. Nu există mari romancieri israelieni; există câțiva scriitori buni de povestiri, dar sunt oameni mai în vârstă, care și-au perfecționat geniul înainte de a merge în Palestina. În ansamblu, nu există mari gânditori, poeți, pictori, sculptori, compozitori; muzica israeliană este respectabilă, pictura este departe de a fi deplorabilă, scrisul este moderat, arhitectura este în curs de îmbunătățire și așa mai departe. Toate aceste activități sunt desfășurate în mod onorabil. E sigur că nu sunt în urma civilizațiilor din Orientul Mijlociu, și poate că nici în urma unora dintre țările mai puțin avansate din Occident. Însă așteptarea unei bruște înfloriri a geniului, această ciudată speranță că lumina va veni din Răsărit pe dată, neîntârziat; că un nucleu de oameni cu înzestrare superlativă vor țâșni din acest pământ nou și se vor năpusti asupra lumii cu un nou mesaj moral și intelectual, așa încât oamenii să se minuneze că atât de mult geniu uimitor s-a putut strânge la un loc în mod prodigios – din păcate, nu s-a împlinit.

În consecință, Israelul are o șansă să continue să crească, în condiții care pot fi descrise ca aproape normale. Asta este, cu siguranță, ceea ce Herzl ar fi vrut să vadă, cu toate că nu e limpede dacă toți adepții săi au fost la fel de cuceriți de ideea a ceva normal și obișnuit. E sigur că printre pionierii sioniști au fost unii care vorbeau ca și cum ceea ce ar fi vrut să creeze era o enclavă culturală, o super-universitate, un altar, un templu în același timp sfânt și laic, a cărui sarcină să fie spirituală și educațională, nu o comunitate ocupată cu treburile zilnice ale vieții obișnuite. Și totuși, nu pot să cred că este datoria oricărui om să producă opere de geniu și să radieze asupra lumii înțelepciune. Dacă o face, cu atât mai bine pentru el și pentru lume. Principala obligație a ființelor omenești mi se pare că este să-și trăiască viața în conformitate cu luminile lor și dezvoltându-și capacitățile fără să-și vatăme vecinii, să se împlinească în multe

direcții cât mai liber, divers și bogat le stă în puteri, fără să le pese prea mult dacă sunt ori ba la înălțimea vârfurilor din istoria neamului lor, fără să arunce priviri neliniștite ca să vadă dacă realizările lor ajung pe culmile atinse de geniul vecinilor lor, și fără să se uite la alte popoare sau să se întrebe dacă se dezvoltă întocmai așa cum se așteaptă acestea ca ei să se dezvolte.

Am vorbit mai înainte de ciudata conștiință de sine – conștiința amplificată, uneori hiper-acută, a lor și a stării lor –, care este ea însăși un element important al „problemei evreiești". Trebuia să existe o reacție la asta. Și așa se face că dai în Israel peste oameni care zic: „Nu ne prea interesează lumea din afară. Suntem băștinașii acestui pământ. Sigur, am venit din afară. Și americanii au venit din Europa, ca și australienii și canadienii. Dar e o greșeală să-i consideri pe australieni și canadieni o specie de englezi, și e o greșeală să-i consideri pe americani o specie de germani, italieni, olandezi, cehi și așa mai departe; ei au propria mentalitate. Acest lucru este și mai evident dacă mergi în America, Australia și Canada decât dacă studiezi doar istoria și îi privești de la distanță ca pe un fel de extensie a unei țări-mamă. Nu încape îndoială că și noi am venit din afară și suntem alcătuiți din elemente foarte variate din țări diferite; dar «oala sub presiune» funcționează bine. Ne asimilăm treptat unui tip comun; și nu putem fi legați în istoria noastră de dependența perpetuă și de grija față de soarta acelor evrei care nu ne-au urmat, și a căror soartă este determinată de poziția lor locală, în comunitățile lor locale, în care fie că au ales să rămână, fie că au fost siliți de împrejurări să rămână."

Aceasta este o poziție extremă, și nu pretind nici un moment că se susține din punct de vedere moral sau că este larg împărtășită. Dar, într-o formă mai temperată și mai umană, e sigur că se va răspândi. Nu e nimic nefiresc în faptul că există oameni care nu doresc să-și petreacă viața jelind cele șase milioane de evrei morți. Nu-i pot uita; dar nici nu vor să-și înceapă viața

ca moştenitori mohorâţi ai unei tragedii crunte; vor să-şi reia viaţa de la capăt. Unii dintre ei sunt tineri, sănătoşi, bărbaţi şi femei ca toţi oamenii, care îşi doresc un viitor şi o activitate normală. Vor să fie necomplicaţi şi să se lepede de nevrozele strămoşilor lor, fără veşnica amintire a nefericirilor lor trecute. Nu se pot dezvolta independent câtă vreme rămân o colonie cu nenumărate fire care o leagă de întreaga diasporă, care simte în trupul ei orice vibraţie a celor petrecute la celălalt capăt al acestor fire, în alte ţări. În prezent sunt dependenţi din punct de vedere economic de evreii din restul lumii; sunt, în general, prea dependenţi de restul lumii, deoarece nu sunt viabili în plan economic, importurile le depăşesc exporturile etc. Nici autarhia nu este însă un ideal dezirabil pentru nici o ţară. Dar, în cele din urmă, dacă vor supravieţui (şi e sigur că aşa va fi), această dependenţă excesivă va înceta, şi se va dezvolta un nou tip de om şi cetăţean. Poate că nu va produce o artă foarte rafinată, poate că nu va produce nimic uimitor sau frapant în plan cultural, dar el şi semenii lui vor exista, şi vor fi fericiţi, şi vor fi un popor, şi acest lucru este, cu siguranţă, suficient.

Dacă se naşte o nouă naţiune care se deosebeşte de evreii din lumea de afară, dacă apare o ruptură – dacă naţiunea israeliană devine treptat aproape la fel de diferită (niciodată total) de evreii din lumea de afară ca alte naţiuni, n-ar trebui să avem motive să ne plângem. Există chiar şi printre evrei unii care au spus că întregul experiment este un soi de „exil din exil". Evreii au fost în exil în diaspora; iar acum, ca să scape de obstacolele şi greutăţile ei, s-au exilat de bunăvoie într-un fel de ghetou vast, care îşi păstrează toate proprietăţile celor din care provin ei, plus neplăcerile Orientului Mijlociu. Dar acest lucru, după părerea mea, este cu totul fals. Nici o ţară nu dă mai puţin impresia unui grup de persoane închistate, sfioase, care se ghemuiesc, înghesuindu-se laolaltă ca să se apere unele pe altele – adică ideea evocată de un ghetou.

Este adevărat că problemele Israelului sunt numeroase. În afară de înspăimântătoarele probleme economice pe care nu am competența să le evaluez, este afectat, pe la extremitățile marelui grup liberal, pe jumătate aparținând clasei mijlocii, al populației sale, de sminteala politică de ambele soiuri, de dreapta și de stânga: nu mai mult decât alte țări; din păcate, nici mai puțin. Există problema relațiilor cu vecinii, și poate că problema și mai mare a relațiilor cu lumea din afară. Israelienii sunt, desigur, un popor predominant occidental, citesc cărți occidentale, gândesc în mod occidental, merg la filme occidentale. Perspectiva lor este o perspectivă occidentală. Simbolurile, cuvintele cu care gândesc au derivat în mare parte din tradițiile Angliei, Franței, Germaniei, Americii, tuturor țărilor din civilizația occidentală. În prezent se confruntă cu problema de a asimila noii emigranți din țările orientale – sau de a fi asimilați de ei; pregătirea militară pe care o fac nou-veniții este un mare nivelator. Rezultatul va fi occidentalizarea sau „levantinizarea"? Este prea devreme ca să putem spune.

În plus, nu încape îndoială că există o prăpastie între ei – chiar și în componenta lor orientală – și vecinii lor arabi, iar arabii sunt cu siguranță mistuiți de sentimente ostile față de ei; de fapt, de dorința de a-i extermina. Nu chiar atât de mare pe cât consideră liderii arabi că trebuie să proclame; dar destul de violentă. Nici ei, nici prietenii lor occidentali dinăuntru sau din afara birourilor guvernamentale din Londra, Washington, și New York nu se împacă cu ideea că Israelul a apărut și dăinuie. Relațiile Israelului cu lumea din afară sunt dificile. Israelul este conștient că are relativ puține valori materiale de oferit. Își dă seama că, într-un fel, este jucăria Marilor Puteri: Babilonul, Asiria și Egiptul în vremurile de demult; America și Uniunea Sovietică și Marea Britanie în ziua de azi. Încă mai este la răscrucea dintre Marile Puteri, care pot într-o zi să-l sprijine, iar a doua zi să-l abandoneze. Ciocnirea ideologiilor marilor puteri

devine violentă pe pământul Israelului, care este un mediu mai impresionabil decât aproape oricare alt loc din lume. În aceste condiții, israelienii își dau seama că sunt un fel de microcosmos politic și intelectual, în care aproape orice tendință a lumii moderne se vede mai limpede, se simte mai intens și este mai ușor de desluşit decât oriunde altundeva. Își dau seama de acest lucru, dar nu pot face nimic ca să scape de el. Grijile lor zilnice sunt mai mari decât neliniștile iscate de perspectivele îndepărtate. Ei simt – și eu cred că s-ar putea să aibă dreptate – că, dacă se poartă în mod inteligent și constructiv, vor supraviețui. Mai devreme sau mai târziu va avea loc o înțelegere cu vecinii lor. Factorii geografici și etnici sunt inevitabili. În ansamblu, aș zice, sunt prea deștepți ca să-și facă prea mult sânge rău în privința lor: neliniștile de zi cu zi sunt suficiente ca să le absoarbă energia.

Cu siguranță că orice sociolog serios în zilele noastre trebuie să meargă în Israel. Nu există alt loc în lume în care să se poată observa o mai mare varietate a oamenilor. Specialiștii în științele sociale se plâng de lipsa „condițiilor de laborator" în care să poată fi efectuate experimentele din disciplinele lor. Dar ele aproape că sunt întrunite în Israel. Nicăieri altundeva nu poți fi martor la o asemenea coliziune și „fertilizare încrucișată" a tipurilor – reprezentanți ai vreunei culturi pre-clasice care vin în contact cu cele mai sofisticate produse moderne ale Statelor Unite ale Americii; cea mai teoretică, cea mai coerentă din punct de vedere intelectual, formă a ideologiei marxiste, să zicem, care se ciocnește de o atitudine orientală față de viață, nedesluşită, mistică, aproape inexprimabilă. Nu există altă țară în care atât de multe idei, atât de multe moduri de viață, atât de multe atitudini, atât de multe feluri de a face lucrurile de fiecare zi să fi fost aruncate vreodată într-o încleștare mai violentă. Este unul dintre cele mai fascinante spectacole din lume. Și totuși, sociologii i-au acordat Israelului relativ puțină atenție, și preferă să studieze fenomene de rutină din partea de centru-vest a SUA,

să spunem. E un lucru meritoriu, nimic de zis. Şi totuşi, mi se pare ciudat că sociologii, care au ocazia de a studia un fenomen unic în domeniul lor, îşi feresc privirea şi continuă să scormonească prin cele mai plictisitoare şi mai monotone forme de viaţă pe care le pot găsi. E ca şi cum o eclipsă, din care s-ar putea deduce informaţii cruciale, s-ar produce o singură dată în istoria omenirii – informaţii care dezmint şi confirmă ipoteze esenţiale –, iar astronomii lumii şi-ar aţinti cu hotărâre telescoapele în altă direcţie.

Din punctul de vedere al Israelului însuşi, ca rezultat al acestei încleştări şi al acestei ciocniri violente a unor culturi diferite, răsare un numitor comun, ceva identificabil şi fascinant, şi anume o fiinţă omenească din punct de vedere politic liberală, egalitaristă, cu o mentalitate care nu se deosebeşte mult de cea din Risorgimentoul italian: una peste alta, de centru-stânga, de un fel admirat pe drept cuvânt de liberalii şi radicalii englezi din secolul al XIX-lea. Acesta este genul de perspectivă care şi-a lăsat amprenta asupra întregii dezvoltări economice şi sociale a Palestinei. Nimic din toate acestea n-ar fi putut să fie dedus doar din nevoile economice sau necesităţile sociale ale comunităţii israeliene.

Acest lucru mi se pare interesant, deoarece arată puterea ideilor, nu numai a presiunilor economice şi sociale. Răstoarnă teoriile materialiste ale istoriei, conform cărora mediul, sau factorii economici, sau ciocnirea claselor sunt răspunzătoare de ceea ce se întâmplă. Răstoarnă feluritele doctrine conform cărora Israelul nu ar fi putut să apară deloc; doctrinele pe care marxiştii germani şi bundiştii ruşi obişnuiau să le invoce pentru a demonstra imposibilitatea unui stat evreiesc, şi toate feluritele doctrine despre inevitabila asimilare a evreilor, avansate atât de evrei, cât şi de ne-evrei, pe baza unui gen de premise imuabile, sau a unei teorii istorice, sau a unei legi sociologice, sau a unui sistem sociologic. Nici empiriştii din ministerele de externe ale Marilor

Puteri nu sunt mai breji. Foarte puțini oameni din cancelariile din Europa sau America au crezut cu adevărat în posibilitatea apariției unui stat Israel independent, fie și cu viață scurtă. Foarte puțini au crezut că ar putea să aibă puterea de luptă, unitatea de spirit care să-i permită să învingă atâtea obstacole. Mulți profeți erau paralizați de teorii perimate despre felul în care se ridică și se prăbușesc națiunile, sau doar de prejudecăți și emoții puternice; și, în ansamblu, tindeau să neglijeze prea mult simpla putere a idealismului omenesc și a voinței omenești.

Israelul nu este un experiment pe scară largă. El ocupă o porțiune foarte mică de pe suprafața pământului; numărul de persoane din care îi este alcătuită populația este relativ mic. Dar cariera lui dezminte câteva teorii deterministe despre comportamentul uman, cele oferite atât de materialism, cât și de tipurile la modă de anti-materialism. Și asta, n-am să neg, este o sursă de mare satisfacție pentru cei care au crezut întotdeauna că aceste teorii sunt în principiu false, dar până acum n-au găsit, poate, dovezi atât de frapante și de convingătoare ale faptului că sunt găunoase. Israelul rămâne un martor viu al triumfului idealismului și voinței omenești asupra așa-ziselor legi inexorabile ale evoluției istorice. Și asta mi se pare că onorează pe vecie întreaga omenire.

Sclavia şi emanciparea evreilor

I

Acum vreo douăzeci de ani a apărut într-un săptămânal un eseu scris de L.B. Namier[1]. Se ocupa de problema evreilor din vremea noastră. Dacă îmi amintesc bine, Namier a folosit o comparaţie caracteristică, plină de precizie şi strălucire, între efectul iluminării din ultimul secol asupra maselor evreieşti şi cel a soarelui asupra unui gheţar. Crusta exterioară a dispărut, prin evaporare; miezul gheţarului a rămas ţeapăn şi îngheţat; dar o mare parte a masei s-a topit, devenind un şuvoi de apă învolburat care a inundat văile de dedesubt, o parte scurgându-se în râuri şi torente, în vreme ce restul s-a strâns în ochiuri de apă încremenite; în ambele cazuri, peisajul s-a modificat într-un mod aparte, şi uneori în mod revoluţionar. Imaginea nu era doar izbitoare, ci şi corectă, deoarece o astfel de evaporare se petrece, desigur, în ciuda tuturor negaţiilor; uneori asimilarea poate fi totală. Dacă luăm doar Anglia, ramurile principale ale familiilor Ricardo, Disraeli, Levy-Lawson au pătruns în ţesătura generală a societăţii ne-evreieşti şi s-au despărţit de origini atât în mintea lor, cât şi în cea a vecinilor lor. Acest fenomen va fi condamnat

1. Acest eseu a fost scris în 1951. Eseul lui Namier este „Zionism", *New Statesman*, 5 noiembrie 1927, pp. 103-104, republicat în lucrarea sa *Skyscrapers and Other Essays*, Londra, 1931.

de cei care cred că religia iudaică este singurul adevăr şi, în consecinţă, privesc toate formele de despărţire de ea, mai ales cei care au crezut cândva în ea, ca pe o trădare şi, în plus, ca pe ceva nociv, prin faptul că tind să răspândească credinţe false; precum şi de cei care cred în solidaritatea interioară a raselor sau comunităţilor ca atare, şi consideră că părăsirea lor de către membri, indiferent pe ce temei, este un soi de necinste şi dezertare. Cu toate acestea, fenomenul se produce: şi dacă, în condiţiile de azi, pare posibil la nivel de mase, nu doar în cazul unui mic procent dintre evrei, poate că n-ar fi atât de uşor de argumentat împotriva lui pe cât este, de fapt.

E bine să spunem de la început că nu se poate da un răspuns şi nu se poate argumenta împotriva acelor evrei cu adevărat evlavioşi care cred că păstrarea credinţei iudaice este o obligaţie absolută, pentru care trebuie să fie sacrificat fără şovăială orice, inclusiv viaţa însăşi, dacă o astfel de alegere se întâmplă să devină inevitabilă. Din aceste motive, poziţia tuturor credincioşilor adevăraţi – dat fiind că, în principiu, poziţia lor nu poate fi atacată prin vreun argument empiric din istorie sau din experienţă, şi nici prin pretenţiile la vreo formă a fericirii pe pământ – poate deveni inexpugnabilă. Dar nu este prea limpede faptul că cei care cred în păstrarea şi transmiterea „valorilor evreieşti" (care sunt, de obicei, ceva mai puţin decât o credinţă religioasă completă, şi mai degrabă un amestec de atitudini, perspectivă culturală, amintiri şi sentimente rasiale, obiceiuri personale şi sociale) sunt îndreptăţiţi să presupună fără umbră de îndoială că această formă de viaţă merită în mod evident să fie salvată, chiar şi cu preţul incredibil de sânge şi lacrimi care a făcut ca istoria evreilor din ultimele două sute de ani să fie o martirologie îngrozitoare. După ce caracterul absolut al credinţei ce nu raţionează se dizolvă în loialitatea faţă de formele de viaţă tradiţionale, chiar dacă este consfinţită de istorie şi de suferinţă şi de credinţa eroilor şi martirilor din fiecare generaţie, nu mai pot fi respinse alte

posibilități, fie doar și pentru că orice alegere este însoțită de foarte multă frământare. Oricum, din fericire pentru cei ale căror probleme morale de acest gen tind să fie chinuitoare, în acest caz problema se dovedește a fi doar academică. Asimilarea pe scară largă nu s-a dovedit a fi în vremurile moderne – orice s-o fi întâmplat în epocile precedente – o alternativă aplicabilă. Evreii germani care credeau în ea și o practicau cu cea mai sinceră convingere au avut soarta cea mai tragică. Evaporarea, în sensul lui Namier, se petrece, desigur, însă pe o scară prea neglijabilă; ca urmare, întrebarea dacă asimilarea totală este sau nu acceptabilă, sau demnă, sau justificabilă, sau în orice privință dezirabilă, este, indiferent dacă asta e bine sau rău, irelevantă pentru problema evreiască. Ca soluție radicală – respectiv ca răspuns la problemele unui număr mare de indivizi, nu ale câtorva aflați în circumstanțe excepționale – ea a eșuat. Și nu există nici un motiv, dacă e să învățăm ceva din istorie și sociologie, să credem că va avea vreodată succes.

Dar nu există un „viitor" nici în viața miezului încă înghețat al ghețarului. Oricât de puternice ar fi legăturile unei religii străvechi și rigide, impregnată în întreaga viață a individului și organizată într-o disciplină unică, dezintegrarea socială a vechii lumi care odinioară făcea posibilă pentru comunități întregi o astfel de viață a ajuns prea departe. Evreii au suferit, într-un mod întru câtva ciudat și anormal, și după un anumit decalaj, un proces istoric similar cu cel al altor națiuni europene. Evreii europeni au fost ultima comunitate care a ieșit din Evul Mediu; ultima care a fost transformată în stat de un Risorgimento național și cultural care, mutatis mutandis (și sunt mai puține *mutanda* decât se presupune de obicei), se aseamănă cu cele ale altor întârziați – în special resurecția politică a marilor parteneri istorici ai Israelului la crearea civilizației occidentale, popoarele Greciei și Italiei. Odată declanșat, procesul de transformare nu poate fi evitat: vechiul sistem, în care evreilor li se permitea, chiar și

după expulzarea din Spania, să ducă o viaţă socială şi religioasă complet sui-generis – în Germania, Italia, Provence şi, mai târziu, în imperiile rus, austro-ungar şi turc –, s-a prăbuşit. La apogeul ei, a fost una dintre cele mai bine închegate şi mai puternice civilizaţii care pot fi concepute, chiar dacă a fost persecutată, izolată şi lipsită de influenţă în afara zidurilor ghetoului. A persistat până în istoria modernă, mai ales între graniţele Imperiului Rus, şi, prin faptul că îşi datora puterea suspiciunii şi activităţii ostile a ocârmuirii imperiului, i-a făcut pe evreii ruşi să devină o comunitate în interiorul unei comunităţi. În acest cadru, cu toată sărăcia cruntă, violenta discriminare politică şi economică şi descurajarea materială şi morală pe toate căile, evreii au dezvoltat o viaţă interioară proprie bogată şi independentă, din care au răsărit acele personalităţi evreieşti foarte înzestrate, pline de imaginaţie, libere, neîmblânzite, care chiar şi în ziua de azi pot fi comparate atât de avantajos cu evreii din Apus, mai bine educaţi, dar uneori mai puţin spontani şi mai puţin atrăgători din punct de vedere moral şi estetic. Cei din urmă, născuţi şi crescuţi într-o atmosferă mai tolerantă, dar în acelaşi timp mai ambivalentă, în care evreii erau pe jumătate acceptaţi de vecinii lor, şi lipsiţi de influenţa protectoare a unei structuri sociale proprii, s-au dovedit a fi, uneori, stingheri, stângaci şi deficitari, o specie de victime spirituale, adesea înzestraţi şi interesanţi, subtili, sensibili şi excepţional de pătrunzători, dar, din nu se ştie ce motiv, o sursă de tulburare şi de *malaise* pentru ei înşişi şi pentru alţii. Căci este greu să negi (chiar dacă a fost negat adesea) faptul că istoria recentă a acestei categorii de evrei – cei care n-au reuşit nici să se evapore, nici să rămână îngheţaţi – a fost, în afară de acele comunităţi paşnice în care au format ochiuri de apă liniştite şi în mare măsură nebăgate în seamă, marcată de nelinişte şi de nesiguranţă; temperată uneori, ce-i drept, de perioade de linişte relativă în care părea că s-ar putea ajunge în cele din urmă la o stare stabilă; dar aceste

perioade au fost urmate în mod inevitabil de o răscolire crudă, în care iluziile erau sfârâmate şi începea din nou căutarea precară a siguranţei şi fericirii, chiar şi atunci când erau puţine speranţe de stabilitate.

Pe parcursul istoriei lor pline de frământări şi de frustrări din ultimele două secole, evreii au creat opere geniale durabile în aproape toate sferele vieţii; evreii au slujit cu credinţă comunităţile în care trăiau, în multiple feluri, uneori cu mai mult devotament decât alţi localnici ai acelei ţări; au luat toate măsurile imaginabile de adaptare conştientă şi inconştientă la multe societăţi şi instituţii, au încercat, cu nelinişte dureroasă, să nu-şi irite vecinii; şi-au coborât adesea vocile până mai jos de şoaptă; i-au imitat pe alţii cu pricepere uimitoare şi au adoptat uneori culorile mediului cu o iuţeală şi un succes nemaivăzute. Însă toate acestea s-au dovedit zadarnice. Tot timpul au avut senzaţia neplăcută că strămoşii lor stoici, încuiaţi noaptea în ghetourile lor înguste şi hidoase, nu numai că erau mai demni, dar erau mai mulţumiţi decât ei; mai mândri, mai buni, priviţi poate cu mai multă ură, dar mai puţin dispreţuiţi de lumea din afară. Iar această stinghereală, pe care argumentele raţionale nu izbuteau s-o risipească, i-a tulburat pe evrei şi i-a tulburat pe prietenii lor, şi a infectat toate discuţiile despre acest subiect, ca şi cum exista ceva, ascuns, care nu putea fi pomenit în cursul lor, şi totuşi era miezul întregii probleme. Acest statut straniu al problemei înseşi – faptul că simpla ei menţionare tinde să provoace suspiciune şi jenă – este un fapt pe care în ultima sută de ani, aproximativ, toţi cei interesaţi de destinul evreilor, evrei şi ne-evrei, prieteni şi duşmani, s-au străduit neobosit, dar nu cu cine ştie ce succes, să-l explice. Poate că altă comparaţie ar putea să arunce un pic de lumină, dacă nu asupra soluţiei, cel puţin asupra naturii ei, a vechii *Judenfrage*[1] înseşi.

1. Problema evreiească (germ.). (*N.t.*)

II

Poziția evreilor, eliberați atât de brusc pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, poate fi comparată cu cea a unor călători care nimeresc în mijlocul unui trib ale cărui obiceiuri nu le cunosc. Nu se știe care va fi reacția tribului față de străini. Ar putea să-i primească bine sau rău. Ar putea să-i omoare sau să-i alunge, sau să-i accepte, poate chiar să-i venereze. Primul lucru pe care trebuie să-l facă străinii, dacă vor să supraviețuiască, este să se familiarizeze cu obiceiurile și modurile de comportament ale tribului. Membrii tribului n-au nevoie să facă asta; ei trăiesc așa cum trăiesc, mănâncă, beau, vorbesc, cântă, caută hrană, iubesc și urăsc, fără să trebuiască să fie conștienți de felul în care se desfășoară aceste procese, sau care trebuie să fie pasul următor. În schimb, străinii, cărora nu le este familiar acest mod de viață, găsesc puține lucruri de la sine înțelese: dimpotrivă, trebuie să facă tot ce le stă în puteri ca să afle cum „funcționează" gazdele lor. Trebuie să nu se înșele, căci altfel pot să dea de bucluc cât ai zice peşte. Nu trebuie să-și facă socotelile greșit, altfel le este în joc viața. Scopul lor principal este să cerceteze și să-și facă o imagine clară a felului în care gândesc și acționează membrii tribului; și apoi să încerce să se încadreze în forma de viață a tribului. Ca urmare, dacă acei călători sunt cât de cât înzestrați, ajung de fapt să fie excepțional de informați în privința vieții tribului. Ajung să știe mult mai multe despre obiceiurile lui decât știu, sau au nevoie să știe, membrii tribului înșiși; căci de cunoștințe exacte de acest tip depind nemijlocit libertatea și fericirea străinilor (ba chiar viața lor), în vreme ce membrii tribului nu sunt în această situație.

Atât de multă trudă și devotament față de viața și perspectiva altui popor trebuie să provoace, cu timpul, o afecțiune firească și un devotament real față de el – sentimentul de identificare personală cu un subiect care a absorbit tot timpul, harurile,

energia, toate resursele mentale şi emoţionale ale cercetătorului, precum şi dăruirea faţă de acel subiect. Străinii devin principalii cunoscători în privinţa băştinaşilor: le codifică limbajul şi datinile, alcătuiesc dicţionarele şi enciclopediile tribului, interpretează societatea băştinaşă pentru lumea din afară. Cu fiecare an ce trece cresc cunoştinţele şi dragostea lor faţă de trib, fascinaţia faţă de tot ce este şi face. Dacă iniţiativa lor are succes, simt că îi înţeleg pe băştinaşi atât de profund, mult mai bine decât se înţeleg ei înşişi, încât se simt una cu civilizaţia băştinaşă; simt – pe drept cuvânt – că îi sunt cei mai buni prieteni, apărătorii şi profeţii ei. În cele din urmă sunt pregătiţi nu numai să trăiască în ea, ci şi să moară pentru ea şi, la nevoie, odată cu ea, nu mai puţin eroic, şi poate punând mai multă pasiune decât băştinaşii înşişi. Şi totuşi, adesea, localnicii nu răspund cu aceleaşi sentimente. Pot să se mire de străini, să-i admire, uneori să fie vrăjiţi de ei, să-i îndrăgească, ba chiar foarte mult, dar sentimentele lor, oricât ar fi de binevoitori, de respectuoşi ori de fascinaţi, sunt în cel mai bun caz cele rezervate străinilor – persoane a căror excelenţă însăşi ţine de faptul că sunt într-un fel diferiţi de structura tribală şi în afara ei.

La început, străinii sunt intrigaţi de această senzaţie de distanţare, apoi se indignează şi protestează; cum se poate să fie trataţi ca şi cum ar fi într-un fel străini, ei, care şi-au dat vieţile şi comorile şi toate energiile intelectuale şi morale pentru bunăstarea dinăuntrul hotarelor şi pentru justificarea peste hotare a comunităţii băştinaşe – ei, care au făcut mult mai mult decât păreau pregătiţi să facă localnicii înşişi? Dar tocmai acesta este motivul pentru care sunt percepuţi ca străini – înţelegerea le este prea pătrunzătoare, devotamentul prea mare, sunt experţi în privinţa tribului, nu membrii lui. Sunt slujitorii lui, poate că salvatorii lui, dar nu sunt totuna cu el. Sunt, la urma urmei, prea dornici să placă; de fapt, prea dornici să fie ceea ce susţin sus şi tare – şi, după cum arată lucrurile, pe drept cuvânt – că

sunt. Unul dintre factorii care îi face diferiţi este tocmai acest interes excesiv faţă de trib şi de soarta lui; şi, totodată, în mod inevitabil, pasiunea ieşită din comun cu care caută să priceapă bine şi să ajungă la adevăr. Căci fără asta nu pot să funcţioneze; *ei* nu-şi pot permite să privească lumea cu ochi necritici, pur şi simplu să trăiască şi să moară, să sufere de durerile normale şi să se bucure de plăcerile normale, ca localnicii; căci, nefiind adaptaţi automat la viaţa comunităţii băştinaşe, trebuie ca în permanenţă, mai ales atunci când apare un eşec de conectare cu localnicii, să-şi examineze şi reexamineze situaţia, şi în special relaţiile cu vecinii; căci altfel ar putea să facă gafe, să-şi ridice în cap tribul şi să piară. Aceasta dă un imbold în plus – nu mai puţin puternic, chiar dacă doar pe jumătate conştient – pentru obţinerea imaginii corecte a faptelor, a cărei lipsă le-ar putea fi fatală. Prin urmare, străinii ajung să fie analişti neîntrecuţi ai condiţiilor sociale ale tribului. În perioadele de înflorire descriu cu acurateţe succesele tribului, şi chiar le popularizează cu mândrie şi cu entuziasm, devenind, ca atare, populari. Dar simţul adevărului nu-i părăseşte niciodată; analizează perioadele de criză cu aceeaşi fidelitate şi perspicacitate, ajungând, în consecinţă, să fie detestaţi.

În asemenea momente, pe localnici nu-i irită atât faptul că ceea ce li se spune este neplăcut în sine, cu toată că s-ar putea să fie aşa, cât faptul că cei care spun sunt într-o avantajoasă poziţie exterioară şi că diagnosticul este un pic prea obiectiv şi prea calm, că aceia care îl rostesc sunt într-un fel specialişti străini, care nu se identifică „organic" cu soarta clientului lor, ci printr-un accident. În consecinţă, tribul se întoarce împotriva lor şi îi urmăreşte cu tot mai multă ferocitate pe măsură ce vorbesc mai mult, oricât de adevărate, de valoroase sau de importante le-ar fi vorbele. În general, străinii, care au ajuns deja să se identifice atât de mult în mintea lor cu localnicii, încât aceste atacuri li se par gratuite şi cumplit de nedrepte, nu pricep ce anume

le-a provocat. Căci oricât de pătrunzători şi de autocritici ar fi în alte privinţe, trebuie să nutrească cel puţin o iluzie – că sunt pe deplin membri ai tribului; fiindcă pe asta trebuie să se întemeieze întreaga lor poziţie şi capacitate de a lucra pentru trib. Lucrurile stau aşa deoarece întreaga lor existenţă şi toate valorile lor depind de presupunerea că pot, printr-un efort conştient, să ducă viaţa localnicilor şi să capete siguranţă deplină prin îndeplinirea, la nevoie prin tehnici artificiale, a acelor activităţi pe care localnicii le îndeplinesc în mod firesc, spontan. Acest lucru nu trebuie să fie pus sub semnul întrebării, de vreme ce, dacă nu este adevărat, prezenţa străinilor printre băştinaşi nu poate fi niciodată lipsită cu totul de primejdii, şi s-ar putea ca efortul lor enorm şi susţinut, culminând cu dobândirea unui tip special de viziune morală şi intelectuală pe care au văzut-o în miezul sistemului băştinaş, să derive dintr-o uriaşă amăgire: o amăgire care poate că i-a păcălit pe ei, dar nu şi pe localnici, ale căror instincte continuă să le spună că străinilor – care au ajuns deja să arate ca localnicii, să vorbească la fel ca ei, chiar să reacţioneze ca ei – le lipseşte totuşi ceva, ceva care-i împiedică să fie localnici. Ce anume este acel ceva nu pot să spună nici localnicii, nici străinii, străinii fiind deosebit de pricepuţi la respingerea teoriilor rudimentare sau de o naivitate maliţioasă ale localnicilor despre ce este acel ceva impalpabil. Oricum ar fi, diferenţa există, şi graba străinilor de a o nega nu face decât să atragă şi mai mult atenţia asupra purtării lor nelocalnice: căci localnicii nu s-ar apuca niciodată să respingă ceva care se presupune că este în mod atât de evident fals cu atâta fervoare şi atâta belşug de argumente aparent incontestabile, şi totuşi, în cele din urmă, neconvingătoare. Cu cât argumentează mai disperat străinii, cu atât ies mai mult în evidenţă deosebirile lor faţă de localnici; de fapt, graba de a nega diferenţa este ea însăşi un obstacol în calea dispariţiei ei. Alţi străini – normanzii printre franci, hughenoţii printre englezi, galii din Asia Mică – s-au

mulţumit să se recunoască drept ceea ce îi considerau ceilalţi – străini, care cred în religii ciudate, care au obiceiuri necunoscute. Şi asta poate că le-a atras nepopularitate sau chiar persecuţii intense. Dar nu exista nimic obscur sau problematic în privinţa identităţii sau statutului lor; şi s-au contopit cu populaţia înconjurătoare doar atunci când şi-au pierdut caracteristicile speciale fizice, sau sociale, sau spirituale, prin căsătorii mixte sau alte forme de fuzionare socială. Însă acei străini despre care vorbim se singularizează prin păstrarea atributelor lor speciale, mai ales a concepţiilor religioase, în vreme ce neagă cu înverşunare faptul că aceste atribute speciale ar avea importanţă crucială, sau ar fi relevante pentru relaţia lor cu societatea în care vieţuiesc. Această atitudine se bazează pe o iluzie, care este totuşi acceptată, în cea mai mare parte în mod sincer şi onorabil, ca realitate de către ambele părţi, dar care, fiind pe jumătate percepută ca iluzie, le transmite o stare de cumplită stingherealã celor care încearcă s-o examineze: ca şi cum s-ar apropia de un mister în a cărui ne-existenţă ambele părţi au jurat să creadă, ambele bănuind totuşi, cel puţin, că e real.

III

Cele de mai sus reprezintă o parabolă a soartei evreilor din Europa şi America. Exemplul cel mai expresiv este, probabil, soarta evreilor germani. Într-un fel, nici o comunitate n-a izbutit vreodată să se identifice mai mult cu poporul în care trăia. Când un evreu german, la puţin timp după ce Hitler a ajuns la putere, a refuzat să plece în Franţa, spunând „Nu mă pot duce în ţara duşmanilor noştri", caracterul patetic al situaţiei pe care o sublinia această replică probabil că nu are egal în nici o altă ţară. Unii evrei germani păreau să înţeleagă mult mai puţin decât aproape tot restul omenirii pacostea care le-a căzut pe cap, şi

cum de s-a întâmplat așa. La urma urmei, susțineau ei, care poet e mai german decât Heine? Care compozitor e mai german decât Mendelssohn? Numai că tocmai aici era buba. Goethe a fost poet și a scris despre natură, sau iubire, sau necazurile omenești, și pentru că era german, calitatea geniului său era germană, și a fost un mare poet german. Beethoven a fost compozitor și, fiind german, a fost un mare compozitor german, și în anumite privințe se deosebea, prin faptul că avea atribute germane, de compozitorii francezi și italieni. Însă Heine a scris în cea mai mare parte nu direct despre iubire și viață, ci în principal despre Germania, despre ce înseamnă să fii german și, de asemenea, să nu fii german. O mare parte din ceea ce a scris nu derivă din trăiri de prim ordin, ci de ordin secundar – se vedea pe sine ca german, ca evreu, ca poet, ca locuitor în prea multe lumi, și a scris cu o conștiință de sine aparte, străină unui membru normal al unei comunități recunoscute. N-a existat compozitor mai conștient că este german decât Mendelssohn: s-a apucat să reînvie zestrea națională din liturghia protestantă; l-a redescoperit și l-a repus în drepturi pe marele Johann Sebastian Bach; a scris Simfonia „Reforma", întru gloria Bisericii pe care o adoptase; spre sfârșitul vieții a devenit un mare muzician neo-luteran, cum n-a fost și nici n-ar fi putut să fie Schumann, și nici măcar Brahms. Despre Mendelssohn se poate spune cu adevărat că a făcut foarte mult pentru muzica germană și cultura germană; dar nimeni n-a simțit vreodată nevoia să spună asta despre Mozart sau Schubert. Ei au fost pur și simplu compozitori geniali, și totodată germani (sau austrieci) – n-au făcut nimic „pentru" muzica germană (sau austriacă): doar au compus-o. Muzica germană tradițională a fost pentru Mendelssohn un ideal, așa cum a fost Imperiul Britanic pentru Disraeli; a crezut în ea cu mai multă pasiune decât artistul german obișnuit.

Adesea, această pasiune derivă, cu siguranță, dintr-un sentiment de înrudire insuficientă și dorința de a face să dispară

distanța; cu cât e mai greu de umplut distanța, cu atât e mai mare dorința de a o face, sau de a acționa ca și cum ea n-ar exista. Și aceasta dă o notă nefirească, pe care o pot auzi toți, în afară de străin însuși – fie el evreu ori alt fel de străin pe jumătate asimilat, al cărui devotament însuși, a cărui pasiune însăși pentru a doua natură fac să răsune nota falsă. Însă a doua natură este diferită de natură, și autoidentificarea disperată a evreilor nu sună cu totul real. Walther Rathenau scria cândva: „Poporul meu sunt germanii, nu altul. Pentru mine, evreii sunt un trib german, la fel cu saxonii, bavarezii sau sorabii."[1] Nici un om sensibil – mai ales dacă e german – nu poate citi asta fără să fie stingherit. Și când Rathenau a fost ucis de acel soi de tineri naționaliști germani pe care, în anumite momente, părea să-i admire cel mai mult, asasinarea lui a fost, fără îndoială, o mare crimă și o tragedie pentru țara lui, dar a existat și ceva patetic – de vreme ce a fost un lucru la care el însuși a fost toată viața prea orb, sau prea s-a orbit singur, ca să-i admită până și posibilitatea. Dacă ar fi crezut că e posibil, viața și atitudinea lui ar fi fost diferite; poate că n-ar fi fost asasinat; sau, în cel mai rău caz, ar fi căzut ca martir al unei cauze pentru care a luptat conștient, nu ca o victimă jalnică a propriei amăgiri.

IV

S-a spus adesea că evreii sunt mai buni interpreți decât creatori; și aici este un strop de adevăr, dar e nevoie de o precizare radicală. A spune, așa cum fac unii, că interpretarea este ea însăși

1. Scrisoare către Wilhelm Schwaner, din 18 august 1916: p. 155 din Walther Rathenau, *Ein preussicher Europäer: Briefe*, ed. Margarete von Eynern, Berlin, 1955; *cf.* Rathenau, *Ein Deutschlands Jugend*, Berlin, 1918, p. 9, unde spune că este „un german din tribul evreiesc": vol. 6, p. 99, în Walther Rathenau, *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1925-1929. (*N.ed.*)

un fel de creație – că jurnaliștii sau violoniștii sau traducătorii geniali sunt deplin creativi – este, desigur, adevărat, dar în chip de comentariu al tezei originale este un sofism. Deosebirea dintre activitățile cu adevărat creative și activitățile cu adevărat interpretative este ceva ce știe toată lumea – cu toate că insistența de a trasa un hotar exact între cele două domenii ar duce, fără îndoială, la concluzii stupid de pedante și neverosimile. Există, cu siguranță, un sens clar în care Tolstoi sau Bach au fost artiști predominant creativi – și în care oameni excepțional de înzestrați ca Paganini sau Sainte-Beuve nu au fost. Termeni descriptivi cum sunt „creativ" sau „interpretativ" nu sunt judecăți de valoare, nu sunt decât categorii de clasificare, cu toate că uneori sunt vagi sau nesatisfăcătoare. În cazul în care acceptăm o astfel de clasificare, devine foarte limpede faptul că în domeniul disciplinelor umaniste evreii, din nu se știe ce motiv, și-au lăsat amprenta cel mai profund ca interpreți, nu ca creatori. Este evident că nu așa stau lucrurile în domeniile matematicii și științelor naturii. Aici evreii au dat oameni geniali la fel de mari și de numeroși ca oricare alt popor (în ultima vreme lista a fost repetată cu frecvență impresionantă, și nu e nevoie s-o prezentăm iarăși).

Motivul nu trebuie să fie căutat prea departe. Fie-ne îngăduit să revenim la comparația făcută deja: evreii, la fel cu străinii care încearcă să se piardă printre membrii tribului ciudat, se văd obligați să-și pună toată energia și talentul în îndeplinirea sarcinii de a înțelege și de a se adapta, de care depinde la fiecare pas viața lor. De aici rezultă o fantastică supra-dezvoltare a facultăților lor de detectare a tendințelor și de deslușire a tonurilor și nuanțelor situațiilor schimbătoare individuale și sociale, adesea înainte de a fi fost observate de altcineva. De aici rezultă, de asemenea, faimoasa lor perspicacitate critică, privirea lor uluitor de pătrunzătoare în analiza trecutului, prezentului și uneori a viitorului – pe scurt, renumitul lor talent de a observa și clasifica,

precum şi de a explica –, mai presus de orice, de a face reportaj, în cele mai pătrunzătoare şi rafinate forme. Adesea omul iubeşte lucrul pe care l-a descoperit singur şi, orice defecte ar avea, tinde să-i exagereze meritele sau importanţa. Aşadar, găsim evrei înclinaţi spre un gen anume de adorare a eroilor sau instituţiilor popoarelor în care trăiesc. Îi găsim pe Stahl şi pe Friedjung printre profeţii naţionalismului german, pe Disraeli ca inventator al misticii imperialismului britanic şi pe Ludwig, Guedalla, Maurois cei mai celebri biografi – şi adoratori de eroi – din vremurile noastre: pictori de curte capabili să-şi romantizeze subiectele, să le contemple cu ochi uimiţi, deslușind în ele multe lucruri pe care o fire mai puţin însetată de o lume mai fericită, mai viu colorată, le-ar fi declarat, probabil, inexistente. Nu e nevoie să apelăm la tehnici psihologice obscure sau îndoielnice ca să ne dăm seama câtă tânjire după ceea ce lumea i-a refuzat autorului există în portretul pe care i-l face Ludwig lui Goethe, ori în viziunile de un romantism naiv ale lui Guedalla (în ciuda isteţimii şi aparentului său rafinament) despre Wellington sau Palmerston, ori în studiul aproape dureros autorevelator al lui Maurois despre Disraeli (şi am putea adăuga descrierea extrem de elegantă şi de măgulitoare a idealurilor catolice în opera lui Bergson din ultimii ani). Într-un sens, acesta este echivalentul modern al cunoaşterii, devotamentului şi imaginaţiei pe care medicii sau bancherii evrei le ofereau patronilor lor în Evul Mediu, pentru care, când totul mergea bine, patronii îi răsplăteau cu un tratament blând şi îngăduinţa unor priviri furişate spre o lume mai strălucitoare.

Din acest motiv există uneori ceva sfios şi imitator, în mod perceptibil, în aventurarea directă a evreilor în artă sau în literatura de ficţiune. Nu trebuie să subscrii la absurdităţi rasiste sau de alte tipuri dezgustătoare ca să susţii că arta şi literatura sunt inevitabil înrădăcinate în experienţa tradiţională a unităţii sociale căreia în aparţine artistul; căci este adevărat (chiar dacă acest

adevăr a fost exagerat cu prea multă violență de către naționaliști și alți extremiști în ultimii ani ca să capete evidența necesară) că limba, sau formele muzicale, sau culorile și formele cu ajutorul cărora se exprimă sunt produsul nu numai al individualității lui, ci și al unei tradiții sociale mai ample, de care el, în mare parte, nu este conștient, și este singura care îi creează armonie și îi dă posibilitatea de comunicare instinctivă cu cei cărora li se adresează. Însă aici, evreii, ca să zicem așa, pornesc cu un handicap. Au nevoie de multe eforturi preliminare și abilitate doar ca să se adapteze la un mediu în care vecinii lor se mișcă firesc, fără efort. Prin urmare, nu-i de mirare că, după atâta cheltuire a substanței lor emoționale și intelectuale în procesul de autoadaptare – în încercarea, ca să zicem așa, de a deveni „naturalizați" – adesea nu mai rămâne mare lucru pentru efortul creator care să fie cu adevărat original, liber și puternic. Procesul de învățare a felului în care să folosești un material mai mult sau mai puțin străin este obligatoriu autocritic, plin de conștiința deplină a propriilor relații cu unul sau altul dintre standarde, unul sau altul dintre artiștii și școlile de gândire. Muzica lui Meyerbeer sau Mahler (ca și a ne-evreului, dar la fel de „asimilatului" Busoni, jumătate german, jumătate italian) este, în cel mai bun caz, anormal de plină de amintiri ale unei alte muzici și este falsificată de ceva care este ne-muzical, exterior și foarte conștient de sine; și același lucru este valabil pentru romanele unor autori atât de diferiți ca Auerbach și Disraeli, Wasserman și Schnitzler – ca să nu-i pomenim decât pe cei cu adevărat buni. În cazul romancierilor, poeților și compozitorilor inferiori acest adevăr sare și mai mult în ochi.

Nu înzestrarea firească, sau integritatea, sau ocazia este ceea ce lipsește, ci un mediu în care capacitățile și energiile nu trebuie să fie cheltuite pe jumătate în procesul de așezare a temeliei pe care să se construiască un edificiu artistic – temelie pe care ne-evreii o găsesc deja așezată, căci stă la baza vieții lor obișnuite.

Şi este interesant faptul că, în vreme ce acest lucru este valabil pentru arte şi activităţi literare în general, unde cuvintele şi simbolurile care sunt roadele creşterii inconştiente a tradiţiilor sunt vehiculele exprimării, nu se aplică la fel de mult la ştiinţe. Acolo vehiculele – simbolurile – sunt, în orice caz, ceva artificial, creat la comandă de experţi şi care are menirea să fie neutru şi internaţional. În artele literare, bogăţia asociativă a unui simbol este indispensabilă; aproape totul depinde de jocul dintre aceste nuanţe care au apărut neartificial. În ştiinţe şi matematică ea nu este altceva decât un obstacol în calea clarităţii şi preciziei, şi este eliminată în mod brutal şi îndreptăţit. Într-o lume a simbolurilor abstracte, ruptă de culturi naţionale, de timp şi de loc, geniul evreiesc îşi află libertatea deplină şi, în consecinţă, este în stare de realizări creatoare magnifice. Aici evreii nu pornesc cu handicap, ci de la acelaşi nivel cu ceilalţi, iar calităţile lor intelectuale şi imaginative, antrenate de veacuri de închidere în singurătate, în care s-au întors către sine, au dat rezultate prodigioase. Aici evreii nu mai sunt interpreţi, explicatori, traducători, ci creatori independenţi, de sine stătători. Asta nu este decât o garanţie a ceea ce ar fi putut crea evreii în condiţii culturale asemănătoare cu ale altor neamuri – şi este în mare măsură cel mai puternic dintre toate argumentele pentru acea „normalizare" care a fost întotdeauna întreaga, sau aproape întreaga, esenţă a sionismului.

V

De regulă, persoanele, la fel cu lucrurile, sunt ceea ce consideră că sunt cei care au de-a face cu ele, şi nu neapărat ceea ce cred ele însele că sunt. O masă este ceea ce majoritatea oamenilor tratează ca masă; nu ştim ce ar zice masa, dacă ar putea să vorbească; dacă ne-ar spune că în propriii ochi nu e masă,

probabil că n-am înceta, în ciuda acestui lucru, să credem că e o masă. Acest lucru nu este mai puțin valabil pentru persoane. După ce și-au zis timp de o jumătate de secol că sunt germani perfect normali din Germania, francezi din Franța, peruvieni din Peru, în cele din urmă evreii din lumea occidentală n-au mai putut, pur și simplu, să ignore ideea că ei nu sunt, pur și simplu, la fel ca ceilalți, o idee pe care era mult prea evident că unii dintre vecinii lor o susțineau cu o persistență implacabilă, cel puțin uneori. Ideea era descrisă uneori ca antisemitism, alteori ca ignoranță, alteori ca iluzie propagată de obscurantiști sau șovini îndărătnici dintre evreii înșiși. Însă problema care putea să fie tratată de optimiștii secolului al XIX-lea ca ireală, sau în curs de lichidare, a ajuns să fie recunoscută ca reală în cele mai asimilaționiste cercuri evreiești din vremea noastră, și a dus la diferite consecințe psihologice la fel de ciudate. Dacă ne este îngăduit să folosim încă o analogie, situația a ajuns să fie după cum urmează. Evreii din aceste cercuri au acționat ca o specie de ființe umane deformate, să zicem cocoșați, și puteau fi împărțiți în trei tipuri, în funcție de atitudinea lor față de cocoașă. În primul grup erau cei care susțineau că n-au cocoașă. Dacă erau contrazișI, erau gata să arate un document semnat și parafat de toate popoarele, și mai ales de cei mai luminați dintre conducătorii lor, în care se declara solemn că posesorul documentului este o persoană normală, complet dezvoltată, fără semne care s-o deosebească de alte persoane sănătoase, și că a crede altceva este o jignire la adresa moralei internaționale. Dacă, totuși, cineva continua să se holbeze la spinarea lor, cocoșații susțineau că asta se datorează fie unei iluzii optice, fie unei forme violente de prejudecată care vine dintr-o vreme în care se credea, oricât de greșit ar fi fost, că ei au cocoașă, ori poate dintr-o epocă îndepărtată în care erau cu adevărat pe lume cocoșați, chiar dacă acum au dispărut. Uneori, chiar și când, de fapt, nu se uita nimeni la ei, puteau să jure că au observat

ocheade furişe spre acea parte a spinării lor în care ei susţineau că nu se poate vedea nici o cocoaşă. Dacă nu scoteau la iveală certificate internaţionale de necocoşitate, citau intelectuali liberali luminaţi din secolul al XIX-lea, ori antropologi eruditi, ori teoreticieni socialişti şi alţii de acelaşi soi, care explicau că însăşi noţiunea de „cocoşat" se datora unei confuzii – de vreme ce astfel de făpturi nu există, ori, dacă au existat vreodată, au dispărut de mult – sau, chiar dacă făpturile ar exista, nu este relevantă pentru nici o investigare[1].

Cea de-a doua atitudine era opusă acesteia. Cocoşatul nu ascundea faptul că are cocoaşă, şi spunea în gura mare că e fericit aşa, că a avea cocoaşă e un privilegiu şi o cinste, că îl marchează ca membru al unui grup superior, şi că aceia care-l prigonesc şi dau cu pietre în el fac asta din pizmă ascunsă – o invidie conştientă sau inconştientă pentru că el e în posesia unui lucru atât de rar, pe care nu-l poate căpăta cine vrea. Aceste persoane spuneau, în realitate: „Nu mi-e ruşine că sunt cocoşat; nici vorbă să-mi fie; sigur că sunt cocoşat, şi mă mândresc cu asta."

Cei de-al treilea tip erau schilozii sfioşi şi respectuoşi care şi-au dat seama că, dacă nu pomenesc niciodată de cocoaşă şi îi fac pe ceilalţi să considere că însăşi folosirea termenului implică, teoretic, o discriminare nedemnă, ori este, în cel mai bun caz, o dovadă de prost gust, pot reduce discutarea acestui subiect

1. Aceasta a fost atitudinea celor care, la fel cu social-democratul (ne-evreu) bine intenţionat Karl Kautsky, au scris cărţi pentru a dovedi că, din punctul de vedere al criteriilor actuale pentru ceea ce constituie o rasă sau o naţie, evreii nu pot fi descrişi ca una dintre ele; sau care, la fel cu rabinii care au declarat că iudaismul este numai o religie; sau numai un sistem etic, sau o perspectivă, sau o amintire. Dacă vreuna dintre aceste afirmaţii ar fi fost adevărată, ar fi fost prea evidentă ca să fie nevoie de dovezi. Nu e nevoie să dovedeşti că metodiştii nu sunt o rasă sau o naţie, că utilitarismul este doar un sistem etic, că unitatea creştinătăţii este doar o amintire, sau că evreii sunt ciudat de deosebiţi de fiecare dintre acestea, şi de toate la un loc.

la dimensiuni controlabile şi din ce în ce mai mici, şi se pot mişca printre cei cu spatele drept aproape fără stinghereală – în orice caz, din partea lor înşile. Au tendinţa să poarte pelerine largi care să le ascundă conturul exact. Când sunt între ei, pomenesc din când în când subiectul interzis, şi chiar recomandă diferite feluri de unsoare despre care se zice că, dacă te dai cu ea noapte de noapte, câteva sute de ani, micşorează câte puţin, foarte puţin, cocoaşa, ori – mai ştii? – poate chiar o face să dispară de-a binelea. Cazuri de dispariţie totală nu sunt chiar nemaiauzite, mai ales prin cine ştie ce coclauri ori acum foarte multă vreme. Există speranţă pentru oricine, cu condiţia să vorbeşti cât mai puţin şi să foloseşti unsoarea în mod regulat şi cu râvnă.

Acestea au fost multă vreme cele trei categorii de evrei „asimilaţi", stânjeniţi în diferite grade din pricina anormalităţii statutului lor. Fiecare categorie îi privea pe membrii celorlalte două cu oarecare dezaprobare, pentru că urmau o politică greşită în chip absurd şi, prin urmare, riscau să-i compromită şi pe înţelepţi laolaltă cu smintiţii. Dar iată că au venit cei care au zis că o cocoaşă e o cocoaşă, un apendice care nu este nici de dorit, dar nici nu poate fi mascat, şi nici redus treptat prin aplicarea unor paliative blânde, şi, între timp, le provoacă multă suferinţă celor pricopsiţi cu el. Ei recomandau – şi asta a fost considerată o îndrăzneală vecină cu nebunia – să fie îndepărtată prin mijloace chirurgicale, printr-o operaţie. Care, ca toate operaţiile, trebuie să recunoaştem că implică un risc mare pentru viaţa pacientului; poate să ducă la dereglări în alte părţi ale trupului; poate să aibă rezultate fizice neprevăzute; dar, dacă reuşeşte, îndepărtează cocoaşa. Poate că o cocoaşă nu-i cel mai mare rău pe lume; iar operaţia este, cu siguranţă, atât costisitoare, cât şi periculoasă. Însă dacă ceea ce se doreşte mai presus de orice este îndepărtarea cocoaşei pe scară largă – dacă, pe scurt, orice e mai bine decât să ai cocoaşă –, atunci n-ai încotro: doar

o operaţie de acest fel ar da rezultatele adecvate. Pentru asta pleda, de fapt, soluţia sionistă – în forma sa politică deplină. Triumful ei a constat în faptul – şi eu cred că este un fapt – că evreii din Israel, şi cu siguranţă cei născuţi acolo în vremurile recente, au (oricare le-ar fi celelalte calităţi şi defecte) spatele drept. Oricare ar fi efectele prezente şi viitoare ale acestei operaţii asupra evreilor şi ne-evreilor, cele trei atitudini precedente au fost discreditate în planul istoriei de apariţia statului Israel. Acest eveniment uluitor a transformat cu totul situaţia evreilor şi a dus la perimarea tuturor teoriilor şi activităţilor precedente care decurgeau din ea: nu fără să ducă, la rândul lui, la noi probleme, noi soluţii şi noi controverse aprige.

VI

Arthur Koestler a formulat într-un chip izbitor una dintre aceste noi probleme[1]. În vremea de demult, evreii se rugau de trei ori pe zi să fie redaţi Sionului. Piedicile materiale le-au făcut imposibilă împlinirea acestui deziderat. Acum împrejurările s-au schimbat, şi foarte mulţi dintre cei care vor s-o facă pot cel puţin să iniţieze demersuri prin care să ajungă în cele din urmă în Israel, sau, în orice caz, să-i transforme în cele din urmă în cetăţeni ai acelei ţări stabiliţi în străinătate. Aşadar, nu este oare pură ipocrizie să continui să rosteşti astfel de rugi în vreme ce nu iei nici o măsură adecvată scopului pentru care te rogi? Cei care doresc, politic vorbind, să fie evrei şi numai evrei pot să facă asta, şi prin urmare ar trebui s-o facă, prin identificarea lor deplină cu statul Israel. Cei care nu vor să emigreze sau să

1. În cartea *Promise and Fulfilment: Palestine 1917-1949*, Londra, 1949; *cf.* „Judah at the Crossroads" (1954) din cartea sa *The Trail of the Dinosaur and Other Essays*, Londra, 1955, în care comentează eseul lui I.B. (*N.ed.*)

ceară cetățenie israeliană trebuie să accepte faptul că nu doresc să fie evrei în sensul deplin, și ar trebui să-și aleagă altă naționalitate. Iar după ce au hotărât, să zicem, că preferă să fie englezi sau americani decât israelieni, trebuie să nu-și mai irite vecinii printr-o exclusivitate autoimpusă, să nu se mai împotrivească căsătoriilor mixte ale fiilor și fiicelor lor, să nu se mai grupeze în ghetouri spirituale și chiar topografice în jurul unor instituții caracteristic evreiești, sau să se agațe de folosirea idișului ori a altor limbi evreiești și, în general, să facă pași viguroși către cufundarea totală (nu ca înainte, cu rezerve) în viața generală din jurul lor. Această politică a „lichidării diasporei" este, de fapt, o invitație la sinuciderea voluntară a ideii de *galut*[1] ca sistem specific evreiesc.

De pe celălalt mal, susținătorii predominării absolute a Israelului în viața evreiască au ajuns la o concluzie care nu se deosebește de cea a lui Koestler. Viitorul evreilor este în statul Israel, și numai în el: prin urmare, valoarea diasporei constă doar în mărimea sprijinului pe care îl poate oferi noului stat, care încă se confruntă cu multe primejdii. Câtă vreme comunitățile evreiești din afara Israelului pot sluji la sprijinirea lui, au o *raison d'être*; de îndată ce încetează s-o facă, indiferent dacă nu mai vor sau nu mai pot să ajute, sau pentru că nu mai e nevoie de ajutorul lor, această *raison d'être* dispare și ele nu mai au nici o însemnătate pentru destinul evreilor ca atare – și pot foarte bine să dispară pașnic, prin emigrare în masă în Israel, lichidând problemele evreiești iscate în jurul lor, care vor dispărea astfel automat. Aceasta este diferența dintre cele două viziuni. Koestler vrea ca diaspora să înceapă imediat autolichidarea; ultra-naționaliștii vor s-o păstreze câtă vreme joacă rolul unei foarte necesare vaci de muls; „lichidarea" ei trebuie să fie amânată până ce această funcție nu mai este crucială, dar, mai devreme sau mai târziu, trebuie să se producă.

1. Literal, „exil". (*N.t.*)

Înainte de a arăta defectele acestei teze foarte bine formulate, poate că ar trebui să recunoaştem partea mare de adevăr pe care o întrupează. Crearea statului Israel a transformat cu adevărat problema individuală a evreilor împrăştiaţi prin lume. Vechea problemă era de tip naţional. Evreii erau priviţi peste tot ca o complicaţie, şi chiar şi acolo unde nu erau persecutaţi era foarte mare tentaţia fie să se asimileze, fie să se separe cu totul; dar separarea nu-i apăra de persecuţie; iar a le porunci indivizilor să se „asimileze" de bunăvoie, fie că acest sfat avea sau nu vreo valoare, însemna a face ca, practic, să le fie imposibil acest lucru. Eu nu m-am gândit în viaţa mea la un elefant roz, dar dacă mi se spune că pot să fac orice, numai să nu mă gândesc la el, voi constata că nu prea mai pot să mă gândesc la altceva. Dacă li se spune să-şi lepede sau să-şi uite trăsăturile caracteristice, unii evrei se vor strădui cu disperare să facă asta, însă cu cât se vor trudi mai mult, cu atât mai puţin succes vor avea eforturile lor, şi asta îi va face cu atât mai vizibili. Asociaţiile de evrei care au ca scop promovarea asimilării nu seamănă cu nimic mai bine decât cu întrunirile publice ale unor persoane care s-au adunat ca să protesteze împotriva practicii periculoase de a ţine întruniri publice. De aici decurge caracterul de „tăiere a crăcii de sub picioare" a unor astfel de politici şi victimele umane groteşti şi jalnice de care au fost însoţite. Problema evreilor nu era individuală, ci comunitară: evreii individuali puteau să dispară sau să se aciueze comod pe undeva; comunităţile nu puteau face asta din proprie voinţă. Sinuciderea în masă, literalmente, nu era posibilă aşa cum era, de exemplu, uciderea în masă acolo unde se folosea forţa, cum a făcut Inchiziţia în Spania, care probabil că a botezat definitiv mulţi evrei care au preferat asta exilului. Dar şi acolo au trebuit să treacă trei generaţii pentru ca amintirile evreilor să moară; unii Marranos au revenit la credinţa părinţilor lor, dar nici o comunitate nu a depus armele în întregime: pretutindeni s-au înregistrat martiri şi exilaţi. Cei

alungați dintr-o țară au rătăcit până în alta, fără speranță reală de a-și găsi un sălaș permanent. Însăși senzația de nesiguranță – atât incapacitatea de a se asimila în voie, cât și rușinea și umilința de a încerca s-o facă, sau de a-i vedea pe alții prinși în procedura asta anevoioasă – le-a provocat evreilor individuali suferințe profunde; de fapt, i-a făcut să se foiască stingheri oriunde erau, să atragă asupra lor o atenție nedorită, să stârnească dispreț, neplăcere și persecuție. Asta au creat și cei care erau mult prea nerăbdători să se asimileze, și cei prinși în lupta împotriva acestui fenomen.

Această situație a ajuns acum la capăt. Majoritatea celor care simțeau că jena provocată de situația lor este prea mare, precum și cei (nu mai puțini) care, indiferent ce cred despre viața printre vecinii lor, își doresc, din motive religioase, naționale sau de alt fel, să ducă deplin viața membrilor majorității, nu a unei minorități dintr-o națiune modernă, au astăzi o speranță rezonabilă să ajungă în Israel și să trăiască viața de acolo. Dar există alții care, pe drept ori pe nedrept, pe față sau în taină, nu sunt pregătiți să facă asta. Dintr-un motiv ori altul, doresc să continue, sau, în orice caz, continuă, să trăiască în chip de cetățeni evrei ai unor state ne-evreiești în plan politic. Putem lua orice atitudine vrem față de acești oameni, care s-ar putea să reprezinte majoritatea diasporei prezente (sau viitoare); putem să-i susținem sau să-i atacăm, sau să nu avem nici o atitudine față de ei; chestiunea este – și este nouă și cardinală – că problema lor dacă să plece sau să stea, să se asimileze sau să rămână într-o situație intermediară este acum o problemă strict individuală, pe care fiecare evreu este liber s-o rezolve cum vrea el, și pentru care poartă responsabilitatea nu ca membru al unui popor, ci ca ființă omenească individuală. Dacă un om alege, indiferent dacă în mod activ sau pasiv, neplăcerea, statutul nesigur, umilirea socială de a trăi ca evreu, pe ascuns ori la lumina zilei, într-o țară care nu-i iubește pe evrei, aceasta este într-o mare măsură,

care devine tot mai mare, treaba lui sau a familiei lui. Putem să-l disprețuim pentru că are prea puțină mândrie, ori să-l acuzăm că se amăgește singur și să-i prezicem dezastre, ori să-l firitisim pentru utilitarismul său prevăzător sau pentru că se sacrifică eroic pentru viitorul copiilor lui, ori pentru lăudabila dovadă de independență sau de dispreț față de prejudecăți; e dreptul nostru s-o facem. Dar nu este mai puțin dreptul lui să ducă viața pe care a ales-o, în afară de cazul în care prin aceasta aduce în lume prea multă suferință sau nedreptate.

Înainte de situația prezentă, tragedia evreilor a fost faptul că nu aveau cu adevărat o alegere. Credințele oamenilor nu sunt controlate de ei; asimilarea – cu excepția convertirii în masă la religii în care nu puteau să creadă, sau nu credeau, iar în climatul intelectual al ultimelor trei secole nici măcar n-au putut să pretindă că ar crede – era imposibilă pentru cei mai mulți dintre ei. Și nu exista altă soluție care să le garanteze siguranța, cu excepția ascensiunii instituțiilor liberale în lume; și aceasta din urmă era o speranță prea crud trădată în ultima jumătate de secol, ca să pară în ziua de azi mai mult decât un ideal nobil, dar oarecum îndepărtat. Cât despre speranțele stârnite de comunism în multe suflete disperate, ele au dus la cea mai crudă dintre dezamăgiri; departe de a oferi o metodă de asimilare în masă, comunismul i-a lăsat pe mulți dintre evreii lui incapabili să se readapteze la orice fel de viață normală, pașnică, civilizată, productivă. Dar în zilele noastre această problemă nu este nici pe departe atât de greu de rezolvat ca odinioară. Fiecare evreu individual se află în poziția de a-și alege singur modul de viață, cu toate calitățile lui, mult mai bună decât a fost vreodată de la distrugerea statului evreu de către romani încoace. Koestler pare să creadă că evreii care refuză fie să emigreze, fie să se asimileze vor rămâne pe veci un element inoportun în țările în care s-au așezat, provocând suferință lor înșiși și altora, invitând la un tratament rău prin însăși falsitatea poziției lor.

Poate că aşa este. Încă mai există printre noi descendenţii înduioşători ai vechilor bundişti şi idişişti, avocaţii moderni ai „naţionalismului *galut*", bazat pe ideea că naţiunile moderne sunt un talmeş-balmeş de comunităţi foarte diferite între ele şi aproape autonome, în care grupurile de evrei vorbitori de idiş, ducând o viaţă plină de culoare vie autohtonă, cu cântece populare şi vechi meşteşuguri şi tradiţii pitoreşti, ar reprezenta un ingredient bogat, chiar dacă exotic. Aceste absurdităţi jalnice, care amintesc de visele cu ochii deschişi neo-medievale ale unor excentrici ca Belloc şi Chesterton, nici n-ar merita să fie pomenite dacă n-ar izbuti, prin faptul că oferă o viziune total ireală a ceea ce sunt sau ar putea fi societăţile moderne, să amăgească persoane nevinovate, chiar şi în acest ceas târziu, ducându-le la o catastrofă personală. Împotriva unor astfel de conducători orbi ai orbilor sunt valabile cele mai violente expresii ale lui Koestler. Ei sunt cei care merită din plin, dacă e să merite cineva, zeflemeaua aspră a socialistului rus Plehanov despre bundişti, că nu sunt altceva decât sionişti care se tem de răul de mare. Dacă toate ororile din istoria recentă n-au izbutit să le deschidă ochii, trebuie să-i socotim incurabili.

Dar chiar dacă vorbele aspre ale lui Koestler se aplică unor minorităţi atât de reduse, care te pot însă scoate din minţi, sunt pe lume prea mulţi indivizi care nu aleg să vadă viaţa în forma alegerilor radicale între o direcţie şi alta, şi pe care nu-i condamnăm pe acest motiv. „Din lemnul strâmb al omenirii – a zis un mare filozof – n-a fost făcut vreodată un lucru drept."[1] Un artist poate, fără îndoială, să se pomenească uneori în faţa unei astfel de crize – să aleagă între părăsirea casei şi familiei pentru o formă de viaţă mai propice artei sale, sau părăsirea artei pentru a deveni, să zicem, om de afaceri. Dar nici măcar artiştii nu

1. Immanuel Kant, „Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" (1784), în *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1900, vol. 8, p. 23, rândul 22.

fac des astfel de lucruri, şi atunci pot avea mai puţin succes ca artişti şi ca soţi şi taţi decât ar fi putut să aibă; dar cel puţin sunt toate acestea la un loc. A-i spune unui artist că trebuie să aleagă – să-i impui degeaba un „sau-sau" rigid, numai pentru că nouă ne plac soluţiile „radicale" – este o formă intolerabilă de agresiune într-o societate care recunoaşte dreptul omului la o anumită flexibilitate, dreptul de a se realiza aşa cum doreşte în cadrul limitelor celor mai largi cu putinţă compatibile cu existenţa unui minimum de dreptate şi libertate şi bunăstare. Gânditorii temători, cu minţi care caută mântuirea în dogme religioase sau politice, sufletele sufocate de teroare, ca T.S. Eliot şi Arthur Koestler, ar putea dori să elimine aceste elemente ambigue în favoarea unor structuri mai bine determinate, şi, în această privinţă, ei sunt adevăraţi fii ai erei noi care, cu sistemele ei totalitariste, a încercat să instituie tocmai o asemenea ordine printre fiinţele omeneşti şi să le trieze clar, fiecare în categoria sa, suprimând în grade diferite libertăţile civile pentru a atinge acest scop, care uneori este susţinut pe temeiuri ultra-naţionaliste, ştiinţifice. Nu încape îndoială că Eliot şi Koestler ar protesta la acest fel de asociere între ei sau cu spiritul vremii. Mai ales Eliot detestă societăţile organizate pe bază raţionalistă sau ştiinţifică; Koestler este mai degrabă printre duşmanii totalitarismului. Şi totuşi, a protesta împotriva unui segment al populaţiei numai pentru că este perceput ca element stânjenitor în societate, a-i ordona să-şi schimbe perspectiva sau să plece – chiar dacă explicaţia psihologică a acestui ton poate fi destul de evidentă (mai ales atunci când acuzatorul este el însuşi asaltat de îndoieli şi suferinţă) – rămâne un fel de tiranie meschină şi derivă în ultimă instanţă din convingerea că fiinţele omeneşti nu au dreptul să se comporte aiurea, sau inconsecvent, sau vulgar şi că societatea are dreptul să încerce să se debaraseze de astfel de oameni, prin mijloace umane, dar totuşi să se debaraseze, cu toate că nu sunt nici criminali, nici nebuni, şi nu reprezintă în nici un sens un pericol pentru viaţa sau libertatea

semenilor lor. Această atitudine, care nuanțează uneori vederile unor gânditori în rest civilizați și sensibili, este blamabilă, deoarece în mod clar nu este compatibilă cu supraviețuirea tipului de textură socială rezonabilă, umană, „deschisă", în care oamenii se pot bucura de acele libertăți și de acele relații personale de care depinde orice viață suportabilă. Tot așa, acei evrei ultranaționaliști (dinăuntrul sau din afara Israelului) care îi consideră pe evrei *Auslandsjuden*[1] (conceptul de *Auslandsdeutsche*[2], dacă nu denumirea, a apărut, la urma urmei, cu multe decenii înainte de Hitler, și nu se poate spune despre evrei că n-ar fi imitatori), care au îndatoriri față de Israel, dar nu și drepturi – dat fiind că evreii trebuie fie să trăiască în Israel, ori cel puțin pentru el, fie deloc –, se fac vinovați de aceeași exagerare. Crearea statului Israel a făcut cel mai mare serviciu pe care o instituție omenească poate să-l facă pentru indivizi – le-a redat evreilor nu numai demnitatea personală și statutul de ființe omenești, ci, lucru care are o importanță imens mai mare, dreptul de a alege ca indivizi în ce fel să trăiască – libertatea elementară a alegerii, dreptul de a trăi sau de a pieri, de a merge la bine sau la rău în felul propriu, fără de care viața este o formă de sclavie, așa cum chiar a fost pentru comunitatea evreiască timp de aproape două sute de ani.

Dar trebuie să avem grijă să nu confundăm această libertate câștigată de curând cu o nouă sclavie. Vechea sclavie însemna să li se spună evreilor că dreptul lor la libertățile depline ale oamenilor și cetățenilor este în cel mai bun caz îndoielnic câtă vreme insistă să rămână deplin evrei; iar propaganda asimilaționiștilor a stârnit pe drept cuvânt o reacție de indignare printre oamenii care nu voiau nici să-și ascundă caracteristicile, nici să se lase transformați printr-un proces violent de chirurgie plastică, sau chiar printr-o metodă mai lentă, în ceva cu totul diferit

1. Evrei din afara granițelor. (*N.t.*)
2. Germani din afara granițelor. (*N.t.*)

de ceea ce sunt şi vor să fie. Iar renaşterea evreiască religioasă care a apărut la Frankfurt, ca şi mişcarea sionistă au fost, fiecare în felul ei, reacţii lăudabile la această primă încercare de a-i readuce în sclavie pe cei de curând eliberaţi. În zilele noastre, asimilarea este o stafie jalnică a ei înseşi. Dar există primejdia ca, în înfierbântarea victoriei mari şi noi (şi poate că încă nu suntem de-a binelea în poziţia de a înţelege deplin cât de mare este această victorie şi ce înseamnă să fii brusc eliberat şi să poţi alege să trăieşti aşa cum trăiesc alte neamuri, ori altfel), să se facă o încercare de a pune noi lanţuri în spinarea tuturor celor învăţaţi cu lanţurile, chiar dacă sunt de alt soi; şi s-ar putea să li se vâre cu de-a sila în cap celor ignoranţi şi celor dezorientaţi că, evrei fiind, practic n-au dreptul să trăiască dincolo de hotarele Israelului şi că, în afară de cazul în care o fac pentru că le-a cerut-o anume statul Israel, săvârşesc un fel de „trădare de neam"; şi aceasta deoarece, li se va spune, viaţa lor nu le aparţine, ci aparţine neamului lor şi poporului şi statului. În acest fel imensul val al sentimentului generos ce curge în prezent către Israel atât din partea celor care vor să trăiască acolo, cât şi a celor care pe drept cuvânt văd în el garanţia emancipării lor ca fiinţe omeneşti, indiferent dacă merg sau nu să trăiască acolo, se poate transforma într-un şovinism îngust şi fatal şi absolut de neiertat; şi, dacă nu este strunit, va duce la rândul lui la repulsia inevitabilă, şi probabil exagerată, faţă de astfel de pretenţii monstruoase. Nici un lider de opinie cu simţul răspunderii din Israel – această ultimă odraslă a acelui Risorgimento european, ultimul stat construit pe temeliile umane şi liberale vestite de marea Revoluţie Franceză şi de revoluţiile europene din 1848, conceput de gândirea socială progresistă a Europei occidentale, ponegrită de bolşevism şi denunţată de Goebbels –, nici un lider de opinie cu simţul răspunderii din Israel, sau din afara lui, nu s-ar deda la o astfel de politică. Ne putem îndoi de faptul că acele comunităţi evreieşti împrăştiate prin lume ar mai avea de jucat un rol măreţ şi meritoriu. Dar

nu mai este o problemă de importanță crucială. Viitorul comunitar evreiesc îi aparține Israelului. Religia evreiască va supraviețui în inimile celor care cred în ea, oriunde s-ar afla ei. Și cu siguranță evreii individuali își vor cere drepturile și își vor îndeplini toate îndatoririle ca ființe omenești și cetățeni în comunitățile în care, în sfârșit, pot să aleagă în mod liber să trăiască – în mod liber, căci sunt liberi atât din punct de vedere fizic, cât și din punct de vedere moral, să le părăsească, iar alegerea lor de a pleca sau de a rămâne, nemaifiindu-le impusă, este o alegere adevărată.

Un american plin de duh a spus cândva că evreii sunt un neam aparte doar pentru că sunt exact la fel cu toți ceilalți, numai că într-o măsură mai mare. Există în această remarcă un adevăr amar. Fără îndoială, nimănui nu-i place să fie maimuțărit, să-și vadă trăsăturile exagerate până în punctul de a deveni, uneori, caricaturi. Totuși, a folosi forța ca să-i împiedici pe oameni să facă asta, oricât de enervant ar fi comportamentul lor, rămâne o încălcare a minimei libertăți omenești. Să fii exagerat de sceptic sau exagerat de critic, sau insensibil sau exagerat de sensibil, să fii lipsit de demnitate sau să practici sfidarea vulgară; să fii slugarnic sau de o agresivitate nevrotică, să fii lipsit de simțul măsurii morale sau estetice, sau de anumite forme de tact spiritual sunt cu siguranță lucruri neatrăgătoare și deplin regretabile, dar nu sunt o crimă, și nici Platon, nici Maurras, nici Eliot, nici vreunul dintre adepții lor n-au dreptul să-i alunge pe oameni din cetate din acest motiv. Dacă evreii vor continua să-și nemulțumească vecinii purtându-se ca maimuțele și papagalii, cel puțin o vor face individual. Sunt ființe omenești, și au dreptul să se poarte greșit în limitele permise ființelor omenești din societățile libere, și nici Koestler, nici ultra-naționaliștii ale căror pretenții le recunoaște tacit, nici „naționaliștii *galut*", nici asimilaționiștii nu le pot acorda mai puțin de atât. Dar nici nu au dreptul să ceară mai mult, în afară de cazul în care pleacă în Israel: de exemplu, chiar și o versiune atenuată de stat în

stat, ori să se bucure de vreun statut sau de privilegii în comunităţile ne-evreieşti. Aşa a devenit problema în zilele noastre. În diaspora, ca şi în Israel, unii evrei se fac agreabili şi alţii se fac dezagreabili, unii fac paradă de calităţile lor evreieşti şi alţii le ascund, unii sunt populari, sau respectaţi, sau neplăcuţi şi disprețuiți, unii pot fi comunişti şi alţii pot pleda pentru fascism în propria ţară sau pentru toată omenirea. Dar nici unul dintre ei nu mai este motiv de griji tragice şi disperate pentru evrei ca întreg, cum a fost cândva. Căci soarta indivizilor (şi chiar a comunităţilor individuale) – dacă să rămână sau să plece – este acum, cel puţin din punct de vedere moral, în propriile mâini, şi fiecare poate s-o determine în mod liber, după cum doreşte, după cât îi stă în puteri, cu înţelepciunea şi norocul ce i-au fost hărăzite. În acest sens, crearea statului Israel i-a eliberat pe evrei, oricare ar fi relaţia lor cu el. Şi va fi făcut asta chiar dacă, la un ceas întunecat, ar fi cucerit şi şi-ar pierde independenţa. Este o catastrofă la care nu ne putem gândi: dar, chiar dacă s-ar petrece, statul îşi va fi îndeplinit sarcina de emancipare. Acesta este răspunsul pentru cei care s-au opus creării unui stat evreiesc, pentru că s-ar dovedi prea slab şi greu de apărat ca să supravieţuiască, sau prea mic ca să cuprindă întreaga diasporă. Dar, de regulă, cei mai mulţi dintre cei care obişnuiau să pună întrebări de acest fel nu credeau cu adevărat în validitatea întrebărilor şi le foloseau ca scuză ca să-şi abată gândurile de la alegerile dificile.

O problemă naţională – de fapt, o problemă mondială – a fost rezolvată în zilele noastre. Este sigur că, în ciuda celor care inventează o dilemă hidoasă şi cer totul sau nimic (toţi evreii să se ducă în Israel, ori, în vreun alt fel, să piară din ochii noştri), acest lucru este un miracol destul de mare pentru o generaţie de oameni. E sigur că suntem îndreptăţiţi să spunem „*dayenu*“[1]; şi ne-am putea întreba dacă generaţiile următoare

1. „Ne ajunge.“ (*N.ed.*)

de evrei vor începe să înțeleagă problemele și frustrările strămoșilor lor, și să-și explice motivele acelor pretenții limitate și violente care, chiar și în ceasul triumfului, erau puse pe tapet de acei copii ai *dor ha-midbar*[1] care au trăit prea mult în întuneric ca să știe cum să trăiască, și să-i lase și pe ceilalți să trăiască liber, la lumina zilei.

1. „Generația deșertului" – adică aceia care, după ce au rătăcit timp de patruzeci de ani, nu erau în stare să-și asume așa cum se cuvine moștenirea Țării Făgăduinței. (*N.ed.*)

Chaim Weizmann, conducătorul

Nimeni dintre cei care au petrecut un timp cât de scurt în compania lui Chaim Weizmann nu s-a putut îndoi că se află în prezența unei personalități cu o înzestrare prodigioasă, un om cu un intelect mai amplu și mai puternic, cu o voință mai tare și mai concentrată, emoții mai bogate și mai sensibile, și, mai presus de toate, cu o viziune despre treburile omenești mai amplă și mai profundă decât se întâlnesc de obicei chiar și la oamenii cei mai capabili și cu mai mult succes; pe scurt, în prezența unui om de stat genial.

Există cel puțin două tipuri de măreție politică, incompatibile între ele și, de fapt, uneori de-a dreptul opuse. Primul este acel amestec de simplitate a viziunii cu un idealism intens, uneori fanatic, care poate fi găsit la oameni alcătuiți din mai puține trăsături decât cele pe care le au oamenii în mod normal, dar mai largi decât dimensiunea lor obișnuită. În cel mai bun caz, astfel de oameni se ridică la grandoarea nobilă a eroilor mari și simpli din Antichitatea clasică. Tind să vadă viața în contraste simple, între lumină și întuneric, bine și rău, propria cauză și opoziția oarbă sau rea; își atrag adepții prin intensitatea și puritatea minții, prin caracterul neînfricat și inflexibil, prin simplitatea și noblețea principiului esențial căruia îi dăruiesc tot ce au, prin însuși faptul că impun diversității infinite a vieții un gen de tipar atât de limpede, atât de necomplicat, încât alți oameni, mai mici, mai tulburi și mai temători, mai slabi, uneori mai

subtili şi mai inteligenţi decât conducătorii, se simt eliberaţi şi imens de întăriţi de însăşi sinceritatea şi simplitatea cu care le este prezentată doctrina esenţială lipsită de zorzoane. Uneori doctrina este utopică: însă totala auto-identificare a conducătorului cu ea lecuieşte toate neliniştile şi şovăielile prin simpla forţă de convingere cu care este susţinută şi impusă altora.

Garibaldi, eliberatorul Italiei, este un reprezentant remarcabil şi foarte nobil al acestui tip. Nu era foarte deştept, nici deosebit de înţelept; ştia puţine despre politică, şi mai puţine despre nevoile economice şi sociale; ca soldat era amator, nu făcuse multă şcoală, nu se prea pricepea la oameni. Dar s-a concentrat pe aspiraţiile naţionale ale foarte multor italieni, şi s-a concentrat pe ele mai direct, mai simplu, poate că mai rudimentar decât mai rafinatul Mazzini; şi pentru că era simplu, cu adevărat viteaz, cu adevărat lipsit de viclenie, cu inima largă, şi nu s-a apucat să desluşească toate piedicile pe care le întâlnea, aplicând foarte puţine categorii morale, şi foarte primitive, la toate problemele care apăreau în calea unificării Italiei, a făcut să dispară unele dintre aceste probleme. Garibaldi nu a dezlegat noduri, ci le-a tăiat ori de câte ori a putut, cu acea sabie simplă despre care orice italian ştia că este închinată cauzei libertăţii Italiei, şi nici unei alte cauze.

Într-un sens, asemenea oameni se plasează adesea în afara mişcărilor care-i transformă în idoli; sunt socotiţi întruparea unor virtuţi mai mari – şi mai misterioase – decât pot dobândi vreodată adepţii lor: îşi conduc oştile la glorie sau înfrângere, neţinând seama de obstacolele ce le stau în cale, ci ignorându-le; credinţa e singura lor trăsătură mai puternică, iar lumina pe care o aruncă ea este atât de intensă, încât mătură piedicile ce stau la pândă pe drumul accidentat pe care păşesc, creând iluzia că acesta e chiar drumul drept, luminos şi de neocolit – unicul drum spre mântuire. Asemenea conducători tind să fie întru câtva neomenoşi – fiindcă, în loc să înţeleagă viaţa şi felul de a fi al

popoarelor lor şi al altora, supra-simplifică, creează un mit iradiant cu care se identifică ei înşişi, şi pe care adepţii lor îl poartă în suflet.

Această calitate legendară şi această capacitate de a sfida piedicile şi de a domina istoria prin voinţă şi ignorarea complicaţiilor este o calitate evidentă în zilele noastre, de exemplu, la generalul de Gaulle; o mai deţin, sau au deţinut-o, Kosciuszko, Kossuth, Jabotinski, Tito şi Troţki; aceşti oameni devin eroi legendari nu numai în ochii adepţilor lor, ci şi în propriii ochi; şi săvârşesc fapte de bravură în numele unui concept externalizat al lor înşile, în care cred şi pe care-l slujesc.

Cel de-al doilea tip de geniu politic le aparţine celor care au înzestrarea oamenilor obişnuiţi, dar într-un grad aproape supranatural. Departe de a ignora complexitatea infinită a vieţii care îi înconjoară, au o capacitate imposibil de analizat de a integra frânturile minuscule din care este alcătuită într-un tipar coerent, inteligibil. Departe de a impune evenimentelor propria formă, fără să se sinchisească de proprietăţile materialului, modelându-l prin simpla forţă a voinţei şi a idealului pătimaş, ei sunt foarte conştienţi de cele mai mici oscilaţii, de varietatea infinită de elemente sociale şi politice în care trăiesc. Antenele lor sunt extrem de sensibile şi înregistrează pe jumătate conştient o imensă varietate de trăiri; dar în loc să fie copleşiţi, geniul lor constă tocmai în faptul că sunt în stare s-o integreze – nu prin vreun proces conştient, ci într-un fel semi-instinctiv – într-o singură imagine coerentă; şi apoi să acţioneze în concordanţă cu acea imagine într-un mod sigur, plin de încredere, ferm şi suprem de eficient, care răspunde celor mai acute nevoi ale vremii lor într-o infinitate de căi favorabile.

Acestui tip i-au aparţinut oameni ca Mirabeau, Cavour, Abraham Lincoln, Thomas Masaryk, Franklin Roosevelt – oameni ale căror caracteristici remarcabile erau o cunoaştere fără egal a materialului pe care îl modelau, o capacitate misterioasă de

a se descurca cu oamenii şi cu situaţiile, un simţ infailibil al momentului prielnic, precum şi toate celelalte calităţi care îi fac atât de remarcabil umani, atât de fermecători pentru persoane atât de diferite, atât de ambiţioşi, atât de seducători şi atât de apreciaţi.

Dacă atributul principal al oamenilor din prima categorie este faptul că ignoră cu îndrăzneală piedicile – călăresc cu o supremă nepăsare în miezul primejdiei, dau năvală asupra bastioanelor duşmanului cu credinţă simplă şi înfocată, cred în triumful cauzei lor cu fanatism sublim, dar oarecum neomenesc –, caracteristicile remarcabile ale celor din a doua categorie sunt o înţelegere subtilă şi profundă a factorilor implicaţi, o capacitate de a da impresia (care, de fapt, pentru a fi eficientă trebuie să conţină o doză de adevăr) nu numai că susţin, dar şi cunosc aspiraţiile multor oameni de rând, şi le înţeleg nu numai în sensul credinţei în acelaşi ideal, ci chiar ştiu ce-i doare cu adevărat, cunosc multele soiuri de frustrare şi sărăcie de care, cu mijloace mai mult sau mai puţin scrupuloase, încearcă să salveze imensa majoritate a celor care cred în ei. Aceşti oameni nu sunt priviţi cu veneraţie ori cu credinţă religioasă – nu sunt figuri înconjurate de un fel de lumină nepământeană –, ci cu afecţiune, încredere, admiraţie, uneori nu lipsite de un strop de ironie aprobatoare – cu încântare faţă de accesibilitatea lor, calitatea lor democratică, greşelile lor omeneşti.

Amândouă aceste tipuri de conducători politici au schimbat istoria omenirii. Dintre părinţii fondatori ai Israelului, Theodor Herzl îi aparţinea primului tip, iar Chaim Weizmann celui de-al doilea. Realizările lui Herzl n-au nevoie să fie repetate. E greu de crezut că fără el ceea ce s-a construit ar fi putut măcar să înceapă. Dar tocmai această putere, şi tocmai vraja apelului său par să derive parţial din depărtarea psihologică faţă de poporul său. Dacă te naşti la marginea conştiinţei unei comunităţi, aşa cum a fost, fără îndoială, cazul lui Herzl (chiar dacă în oraşul lui natal erau mulţi evrei), tinzi să construieşti un ideal

care nu se potriveşte perfect cu faptele reale, un ideal care-i permite celui ce-l susţine să dea o dimensiune dramatică sarcinii sale – fără să fie îngrădit de o cunoaştere prea intimă a situaţiei reale –, şi anume în aşa fel încât să-i ameţească până şi pe cei care cunosc mult prea bine situaţia, făcându-i să-l urmeze pe omul destinului.

Astfel, Disraeli – datorită faptului că îndrăgea exoticul, datorită însăşi tendinţei sale de a exagera ceea ce era cel mai puţin englez în el însuşi – a inventat viziunea splendidă a Imperiului Britanic, şi mai ales magnificul lui aspect oriental, aşa cum n-ar fi putut să facă nici un englez sănătos la cap, cu gândire empirică şi cu o viziune echilibrată şi moderată despre propria ţară şi despre lume. Napoleon, de Valera, Stalin au venit dinspre marginile extreme ale popoarelor cărora le-au dat legende ale măreţiei naţionale. Nu pot să nu-mi spun că o parte din imensa „strălucire" a lui Herzl, o parte din vraja cu care a prins masele de evrei, venea din faptul că nu era unul dintre ei, că într-un sens nici măcar nu-i înţelegea, că îşi crease o imagine a lor care nu corespundea cu adevărat situaţiei lor reale, şi că această imagine purificată, idealizată, ridicată mult deasupra capetelor lor, în care el credea cu atâta patimă şi căreia şi-a dăruit viaţa, a fost la rândul ei ceva ce i-a ridicat deasupra lor înşile, i-a îndemnat la acţiuni politice, sau, în orice caz, la transformarea propriei vieţi, tocmai pentru că i-a eliberat de conştiinţa apăsătoare şi paralizantă a slăbiciunilor şi rănilor şi umilinţelor lor reale.

Concepţia lui Napoleon despre francezi, a lui Churchill despre Anglia – aceste mari creaţii pline de imaginaţie, în numele cărora popoarele sunt gata să moară – nu sunt rodul unui realism sobru, cum au fost, de exemplu, Italia lui Cavour şi America lui Lincoln, în ciuda emoţiei pătimaşe, eroismului, spectacolului; şi, fără îndoială, era nevoie de însuşi exotismul lui Herzl, de îndepărtarea de preocupările obişnuite ale omenirii, de concepţia sa profund romantică despre evrei şi trecutul şi viitorul lor, de calitatea inspirată, întru câtva supranaturală, a imaginilor

sale, pentru a crea un mit, o tradiție, o viziune nemuritoare. Era legat de poporul său nu prin firele conexiunii reale sacre, ci prin ceva născut din uriașa sa capacitate de fantezie politică. Iar fantezia a devenit realitate deoarece era în ea ceva care a țâșnit dintr-o nevoie supremă reală, și deoarece a izbutit să atingă o strună din inima trăirii evreiești. Însă Herzl a rămas în afară – sublim, îndepărtat, obiect al adorației.

Chaim Weizmann mi se pare că este exact opusul lui. Herzl a fost omagiat în parte pentru că, deși era evreu, unele dintre calitățile sale erau cele ale unui ne-evreu magnific de liber, de nobil. Weizmann avea în cel mai înalt grad posibil calitățile evreiești caracteristice. Era sceptic, ironic, pătrunzător, omenos, perspicace, sclipitor, și avea o capacitate de a înțelege atât oamenii, cât și situațiile ca nimeni altcineva în secolul XX. Nu-și îngăduia nici o fantezie, nu era fanatic sau romantic sau conducător național din poveşti. Își cunoștea perfect poporul; îi cunoștea virtuțile și viciile, și era atașat de ambele. Tot ce era exotic, exagerat, fanatic, obsedat, nefiresc de intens era respins de firea sa sănătoasă, plină de umor, armonioasă, realistă, clădită generos. Era un om cu o imensă forță interioară și liniște interioară. Se îndrepta către scopul său după ce calcula toate greutățile, conștient de fiecare obstacol, ținând cont de imperfecțiunile propriei națiuni și de cele ale altora.

În vreme ce conducătorii „inspirați" ardeau cu flacără aprigă, magnetizau totul în jur, făceau oamenii să-și piardă simțul proporțiilor, îi făceau să se arunce într-o bătălie inegală, foarte adesea de dragul unor forme și abstracții – un stat, o constituție, o Biserică, libertate, independență, egalitate –, Weizmann își păstra un delicat simț al proporțiilor, privea lucrurile așa cum erau ele, nu era amăgit niciodată de forme, cuvinte sau idealuri până la a uita realitățile sociale, economice și umane pe care dorea să le creeze și care puteau fi cu ușurință pierdute, sau, în orice

caz, vătămate de accentul fanatic pus pe cadrul exterior, căruia Herzl, de exemplu, îi acorda o atenție pasionată.

Din acest motiv e greu să-l identifici pe Weizmann cu partidele politice, întocmai așa cum e greu să-l identifici pe Cavour sau pe Lincoln, în sensul strict. A fost oare Weizmann „de stânga", sau „de dreapta"? Întrebarea pare aproape fără sens. A fost un lider național, a crezut într-un *Risorgimento* al evreilor. A fost o personalitate completă și solidă cu imensă putere, demnitate și înțelepciune politică, n-a suferit de handicapurile evreiești obișnuite, „ambivalențele", lipsa echilibrului social, nesiguranța în privința a ceea ce ești și cui îi aparții, oscilațiile timide și îndoielile și șovăielile în privința clasei din care faci parte, sau a perspectivei, sau a profesiei, sau a statutului. Și deoarece era atât de ferm, deoarece cunoștea elementele minuscule ale lumii în care trăia, și se mișca plin de încredere și cu abilitate remarcabilă într-o zonă care pentru alții era întunecată și plină de pericole, le inspira o încredere ieșită din comun oamenilor cel mai puțin dispuși s-o simtă: acelor evrei pentru care, dintr-un motiv sau altul, era o povară să rămână ca atare, care își priveau iudaismul ca pe un jug care trebuie să fie purtat cu demnitate sau lăsat jos de îndată ce se ivește ocazia, dar, oricum, întotdeauna ca pe un jug. I-a impresionat pe acești oameni, nu așa cum i-au impresionat alți evrei, prin statutul lor în lumea ne-evreiască, prin faptul că sunt eminenți în arte sau în științe sau în viața publică a unei țări europene sau de peste Atlantic, ci (în ciuda faptului că avea și aceste ultime calități) ca reprezentant – Reprezentantul evreilor, și al nimănui altcuiva.

Această capacitate extraordinară de a crea iluzia că într-un sens există o naționalitate deplin formată al cărei reprezentant ales real era el, că există nu numai o națiune, ci și aproape un stat, un edificiu social, un guvern, instituții legislative (când toată lumea știa că nu așa stau lucrurile), faptul că un singur om poate, fiind ceea ce este și purtându-se așa cum se purta el, să arunce

această vrajă asupra oamenilor de stat străini şi evreilor asimilaţi, deopotrivă, a creat cel mai măreţ exemplar din ceea ce poate fi un evreu atunci când este cu adevărat liber.

Acest exemplu, mult mai mult decât preceptele şi predicile altora, i-a inspirat pe evreii din multe ţări şi i-a făcut să creadă că visul poate fi transformat în realitate. Evrei tremurători, pe jumătate asimilaţi, cărora le era, fie că o recunoşteau în sinea lor sau nu, ruşine că sunt evrei – cel puţin într-o anumită măsură –, în prezenţa lui erau eliberaţi de acest sentiment, pentru un scurt moment nu le mai era ruşine. Evreilor care aveau nevoie să poarte o haină total ne-evreiescă – fie ea comunismul, sau şovinismul romantic al vreunui stat modern, sau uniforma militară a unei ţări respectabile, ori statutul de membru al unui grup social sau profesional sau intelectual distins –, acestor evrei, care de obicei erau eliberaţi doar printr-o „travestire" violentă de acest fel, li se reda în mod miraculos demnitatea umană, fie şi numai pentru o clipă, de către acest om care nu le oferea altceva decât propriile lor trăsături.

De foarte multe ori, succesul cruciaţilor vehemenţi, fanatici, vine din faptul că, fiind înarmaţi cu o doctrină, o „ideologie", în loc de omenie şi realism, se aruncă asupra unor obstacole aparent de neînvins, deoarece simt că nu au nimic valoros de pierdut: „cauza", ideologia, este tot ce au sfânt, sunt departe de suferinţele oamenilor, peste care calcă în mod inevitabil, şi, fiind în plan moral la adăpost de considerente umane, uneori răzbesc triumfător, în ciuda unor condiţii extrem de nefavorabile.

Acestea nu sunt armele genului de om de stat căruia îi aparţinea Weizmann; el se baza mai degrabă pe simţul corelării forţelor istorice reale – calităţile şi defectele, scopurile şi caracterele oamenilor şi instituţiilor cu care avea de-a face; iar acestea sunt în acelaşi timp prea concrete, prea complicate şi prea vagi ca să poată fi exprimate în „legi" sau formule istorice, ori în panacee ideologice de orice fel.

Îmi amintesc foarte bine că, în perioada care părea să fie cea mai întunecată de după război, Weizmann umbla fără astâmpăr prin camera sa dintr-un hotel din Londra, şi la fiecare raport deprimant, aici ostilitate, dincolo eşec, tot zicea: „N-o să reuşească ei, n-o să reuşească." „Ei" erau cei care făceau politica britanică, pe mulţi îi cunoştea şi pe mulţi îi plăcea, dar credea despre ei că se comportă cu amărăciune şi sminteală, pentru că şi-au pierdut pofta de proiecte constructive măreţe şi s-au angrenat în salvarea puterii lor care pălea, în loc să încerce cu îndrăzneală (aşa cum îşi dorea cu pătimă ca ei să facă – şi avea şi planurile sale pe care să le propună) să construiască ceva nou pe ruinele vechiului. Şi acest lucru, i-o spunea flerul său sigur în privinţa evenimentelor, era sortit eşecului.

Simpatia firească dintre Weizmann şi Churchill se datora dragostei imense de viaţă a amândurora (care l-a făcut şi pe Lloyd George să-l îndrăgească pe Weizmann), faptului că erau amândoi de partea oricărui lucru care se extindea, creştea, avea şanse să se ridice, să însufleţească şi să iuţească procesele vitale, şi împotriva a tot ceea ce tindea spre restrângere, nemişcare, tot ce izvora din prudenţă, se agăţa de ţărm, dorea să păstreze, nu să transforme.

A fost un moment, la începutul războiului, când Weizmann, stând de vorbă cu primul-ministru, care îi vorbise despre opiniile foarte anti-sioniste exprimate de diferiţi consilieri ai săi, i-a spus (după cum mi-a povestit apoi): „Nu uitaţi, Sir, că aceia care sunt împotriva noastră sunt şi împotriva dumneavoastră." A mizat mult – aproape totul – pe această credinţă, şi dacă unele dintre speranţe i-au fost mai târziu trădate, cei care l-au acuzat că este anglofil şi „împăciuitor", oricât de îndreptăţiţi ar fi fost în primii ani de după război, în ultimă instanţă greşeau la fel de mult ca aceia care l-au învinuit pe Cavour că are încredere în francezi şi că obţine prea puţin pentru Italia, sau că fondează un regim mai puţin de dorit decât cel care putea fi obţinut

printr-o mişcare republicană violentă, fără alianţe străine. În Italia Cavour a învins; în Palestina idealurile lui Weizmann au fost respinse.

Poate că această turnură a evenimentelor era inevitabilă, poate că aceasta era singura cale de salvare a cauzei evreieşti; şi totuşi, nu putem să nu ne întrebăm dacă nu cumva, cu o mai bună cunoaştere reciprocă a celor două părţi, şi poate mai puţin dispreţ din partea lui Weizmann (care în această privinţă era la fel cu Parnell) faţă de unii dintre colegii şi adepţii săi, statul evreu n-ar fi putut să fie astăzi într-o poziţie politică întru câtva mai solidă. Dar aceste lucruri sunt de soiul „ce-ar fi dacă", şi cercetarea lor e fără folos.

Dacă Weizmann a fost pedepsit, lucrul s-a datorat unui simţ al realităţii excesiv de limpede şi faptului că-i îndrăgea pe englezi. Iar aceste două atitudini nu sunt fără legătură între ele, fiindcă tocmai dezgustul său faţă de mituri şi spectacol (adică izvoarele puterii lui Herzl) l-a făcut pe Weizmann să le fie atât de profund devotat englezilor. Weizmann credea în englezi deoarece credea în calitatea sănătoasă, echilibrată, empirică a vieţii lor; în dezgustul lor faţă de ideologii; în respectul lor faţă de individ; în dragostea lor pentru libertatea adevărată şi mulţumirea adevărată; în capacitatea lor de a nu sacrifica vieţi omeneşti pe altarul abstracţiilor şi idealurilor. La rândul lor, ei au înţeles că el nu este un agent politic, ori un reprezentant al vreunei mişcări exaltate, sau un conducător hotărât, sau chiar un mare om izolat, de sine stătător; era toate acestea, dar mai era şi un adevărat om de stat – cineva care cunoştea textura vieţii publice, făcea deosebire între fleacuri şi lucrurile importante, căruia nu era nevoie să i se explice ceea ce ei, englezii, acumulaseră în veacuri de experienţă matură.

Una peste alta, a fost o uniune fericită, şi a fost nevoie de tot colosalul *amour propre* al lui Ernest Bevin, de vanitatea sa

rănită şi de orbirea sau meschinăria funcţionarilor săi ca să provoace o ruptură. Iar când ruptura s-a petrecut, Weizmann, care nu putea să nu mai iubească şi admire acest popor, cel mai tolerant, cel mai sensibil, cel mai politic dintre toate, s-a împăcat greu cu ea. De acum este o platitudine istorică faptul că Bevin a făcut să fiinţeze statul Israel, cam tot aşa cum Lordul North şi George III au fondat Statele Unite ale Americii.

Weizmann s-a simţit trădat de vechii săi prieteni de la Whitehall şi Westminster, s-a simţit trădat de turnura pe care au luat-o evenimentele în general: dar nimic n-a putut să-i schimbe sentimentul de triumf pentru faptul că o realizare inegalabilă i-a încununat viaţa. Şi el este acum un erou eponim – o figură gigantică străjuind începutul noii istorii a evreilor –, însă legăturile care îl unesc cu poporul său sunt infinit mai apropiate decât cele cu eroii mai îndepărtaţi, mai reci.

Când a murit, evreii din întreaga lume l-au jelit nu numai pe cel mai măreţ dintre fiii lor din acest veac (şi, cu trecerea anilor, figura lui va creşte tot mai mult), ci şi pe un om ale cărui calităţi au reprezentat o versiune mai intensă şi mai nobilă a calităţilor lor, un om alcătuit din calităţi pe care evreii, şi numai evreii, le-au avut vreodată în acea combinaţie aparte pe care o prezenta el. Chipul lui, silueta lui, farmecul fabulos al purtării lui, memorabilele lui intervenţii în consiliile naţiunilor, umorul lui, epigramele lui muşcătoare şi momentele sublime de indignare motivată şi nobilă, felul în care stăpânea toate limbile evreieşti, rădăcinile pe care le avea în miezul diasporei, într-un târguşor evreiesc din Rusia; faptul că, în ciuda caracterului său eminent în lume, n-a sacrificat nimic – n-a făcut nici un compromis – şi şi-a păstrat intacte toate calităţile evreieşti, şi a fost acceptat de lume nu în ciuda lor, nici măcar datorită lor, ci pur şi simplu, în mod firesc şi normal, ca reprezentant al unui popor printre altele, nici superior, nici inferior, ci egal – toate acestea fac ca imaginea lui să fie unică în analele evreilor.

Când Weizmann a murit, a fost ca plecarea de pe lume a unui personaj cu imense dimensiuni istorice – Oliver Cromwell sau Abraham Lincoln –, nu a unui om din secolul XX. Pentru poporul său a rămas un personaj înzestrat cu un umor plin de imaginație, uman, ironic, înțelept, amuzant, bun la suflet, un microcosmos al întregii varietăți extravagante, dar nu lipsite de armonie, a vieții evreiești din ultimul secol; și, alături de toate acestea, o figură mai mare decât dimensiunile omenești, un erou nemuritor, cineva care și-a umbrit contemporanii și va continua să o facă atât cât va mai exista lumea.

Nevoia de statut

Vorbim adesea despre cererea libertății de către clasele sau popoarele oprimate. Dar ceea ce vor ele nu este întotdeauna libertatea individuală, nici măcar egalitatea individuală. Lucrul la care aspiră ele nu este pur și simplu libertate neîngrădită de acțiune pentru membrii lor, nici, mai presus de orice altceva, egalitatea de șanse sociale sau economice, și cu atât mai puțin atribuirea unui loc sigur și ales cu grijă într-un stat fără fricțiuni, organic, „monolitic" conceput de legislatorul rațional. Ceea ce vor, de cele mai multe ori, este simpla recunoaștere – a clasei, națiunii, culorii sau rasei – ca sursă independentă de activitate umană, ca entitate cu voință proprie, care intenționează să acționeze în concordanță cu ea (indiferent dacă este sau nu bună sau legitimă), și nu să fie cârmuită, educată, dirijată, cu mână oricât de ușoară, ca și cum nu ar fi cu totul umană și, prin urmare, nu deplin liberă. Condescendența este „cel mai mare *despotism* imaginabil", a spus Immanuel Kant[1]; condescendența este despotică, nu din cauză că este mai opresivă decât tirania fățișă, brutală, retrogradă, ci din cauză că este o insultă pentru concepția mea despre mine ca om, hotărât să-mi trăiesc viața în conformitate cu propriile mele scopuri (care nu sunt neapărat raționale sau binevoitoare) și, mai presus de orice, îndreptățit să fiu recunoscut ca atare de către ceilalți. Căci dacă nu sunt

1. *Kant's gesammelte Schriften* (v. p. 246 de mai sus, nota 1), vol. 8, p. 290, rândul 35.

recunoscut în acest fel, atunci m-aş putea gândi că e posibil să nu-mi recunosc propria pretenţie de a fi o fiinţă omenească deplin independentă. Fiindcă ceea ce sunt este determinat în mare parte de ceea ce simt şi gândesc; iar ceea ce simt şi gândesc este determinat de sentimentele şi gândurile predominante în societatea căreia îi aparţin. S-ar putea să simt că nu sunt liber în sensul că nu sunt recunoscut ca fiinţă omenească individuală autonomă, dar aş putea s-o simt şi ca membru al unui grup nerecunoscut sau insuficient respectat: atunci doresc emanciparea întregii mele clase, naţiuni, rase sau profesii. Îmi pot dori atât de mult acest lucru, încât, dacă sunt sclav, colonizat, membru al unei clase „oprimate", aş putea prefera, în tânjirea mea dureroasă după statut, să fiu agresat şi cârmuit greşit de vreun membru al rasei sau clasei sociale căreia îi aparţin, de care sunt totuşi recunoscut ca om şi rival – cu alte cuvinte, egal –, în locul situaţiei în care aş fi tratat bine, cu toleranţă, de cineva dintr-un grup superior şi mai îndepărtat, care nu mă recunoaşte drept ceea ce îmi doresc să fiu.

Acesta este miezul marii agitaţii pentru recunoaştere, atât din partea indivizilor, cât şi a grupurilor, şi, în zilele noastre, din partea profesiunilor şi claselor, popoarelor şi raselor. Chiar dacă s-ar putea să nu primesc libertate din mâinile membrilor societăţii mele, ei sunt, totuşi, membri ai grupului meu; mă înţeleg, aşa cum îi înţeleg şi eu pe ei; şi această înţelegere creează în mine sentimentul că sunt cineva în lume. Această dorinţă de recunoaştere reciprocă este ceea ce duce la faptul că uneori cetăţenii celor mai autoritariste democraţii le preferă în mod conştient celor mai luminate oligarhii, sau că un locuitor al vreunei ţări asiatice sau africane de curând eliberate se plânge mai puţin astăzi, când e tratat dur de membrii propriei rase sau propriului popor, decât atunci când era guvernat de un administrator atent, drept, blând, bine intenţionat, dar din afară.

Şi totuşi, această dorinţă de statut şi de recunoaştere nu poate fi identificată cu uşurinţă cu libertatea, în sensul „negativ" ori

„pozitiv" al cuvântului, şi nici cu egalitatea: este ceva dorit la fel de profund şi pentru care oamenii luptă la fel de aprig. Este ceva înrudit cu libertatea, dar nu e libertatea însăşi: este legat mai strâns de solidaritate, fraternitate, înţelegere reciprocă, nevoie de asociere în termeni de egalitate, toate acestea fiind numite uneori – dar eronat – „libertate socială". Termenii sociali şi politici sunt în mod obligatoriu vagi. Încercările de a face vocabularul politicii prea exact l-ar putea face inutil. Însă o imprecizie mai mare decât e strict necesar nu este în avantajul adevărului. Esenţa noţiunii de libertate este *ţinerea la distanţă* a ceva sau a cuiva – a altora, care îmi încalcă teritoriul sau îşi afirmă autoritatea asupra mea, sau a obsesiilor, spaimelor, nevrozelor, forţelor iraţionale –, intruşi şi despoţi de un fel ori altul. Dorinţa de recunoaştere este dorinţa de ceva foarte diferit: de unire, înţelegere mai bună, integrarea intereselor, o viaţă de dependenţă comună şi de sacrificiu comun. Doar confundarea dorinţei de libertate cu această sete profundă şi universală de statut şi de înţelegere este ceea ce poate face ca oamenii, în vreme ce se supun autorităţii unor oligarhi sau dictatori, să afirme că, într-un sens, acest lucru îi eliberează.

Dar lupta pentru un statut superior, dorinţa de a evada dintr-o poziţie inferioară, trebuie oare să fie numită luptă pentru libertate? Este oare simplă pedanterie limitarea acestui cuvânt la sensurile principale menţionate mai devreme, ori suntem, aşa cum bănuiesc eu, în primejdia de a numi creştere a libertăţii *orice* ajustare a situaţiei sociale preferate de un om, şi nu va face aceasta oare ca termenul să devină atât de vag şi de larg, încât să devină, practic, inutil? Şi totuşi, nu putem pur şi simplu înlătura acest caz, ca pe o simplă confundare a noţiunii de libertate cu cea de statut, solidaritate, fraternitate sau egalitate, sau vreo combinaţie între ele. Căci setea de statut este, în unele privinţe, foarte apropiată de dorinţa de a fi un om care acţionează independent.

Putem să-i refuzăm acestui scop colectiv titlul de libertate; dar ar fi o viziune superficială, care presupune că asemenea analogii între indivizi şi grupuri sunt doar înşelătoare, că metaforele organice, sau cele câteva sensuri ale cuvântului „libertate", sunt simple falsuri. Ceea ce vor aceia care sunt pregătiţi să dea propria libertate de acţiune individuală, şi pe cea a altora, în schimbul statutului grupului lor şi al propriului statut în grup nu este pur şi simplu renunţarea la libertate de dragul siguranţei, de dragul unui loc asigurat într-o ierarhie armonioasă, în care toţi oamenii şi toate clasele îşi cunosc locul, o structură în care ei pot renunţa, cu uşurare, la privilegiul chinuitor al alegerii – „povara libertăţii" – în schimbul păcii şi confortului şi relativei nepăsări din cadrul unei structuri autoritariste sau totalitariste. Fără îndoială, există astfel de oameni şi astfel de dorinţe, şi, fără îndoială, pot apărea astfel de renunţări la libertatea individuală, şi, de fapt, chiar au apărut adesea. Dar este o neînţelegere profundă a temperamentului vremii noastre presupunerea că aceasta este ceea ce face naţionalismul, sau marxismul, atrăgător pentru popoare care au fost guvernate de stăpânitori străini, sau pentru clase a căror viaţă a fost cârmuită de alte clase într-un regim semi-feudal sau vreo altă formă de guvernare ierarhică. Ceea ce caută ele se înrudeşte mai strâns cu ceea ce Mill numea „autoafirmare păgână"[1], spre deosebire de sacrificiul de sine creştin, dar într-o formă colectivă, socializată.

Marea masă a omenirii a fost, cu siguranţă, pregătită de cele mai multe ori să sacrifice libertatea individuală altor obiective: siguranţă, statut, prosperitate, putere, virtute, răsplată pe lumea cealaltă; sau dreptate, egalitate, fraternitate şi multe alte valori, care sunt total, sau parţial, incompatibile cu cel mai înalt grad de libertate individuală, şi cu siguranţă nu au nevoie de această

1. J.S. Mill, *On Liberty*, capitolul 3: vol. 18, p. 266, în *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson, Toronto/Londra, 1981 (*Despre libertate*, trad. rom. de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 81).

libertate pentru a se realiza. Nu cererea de *Lebensraum* pentru fiecare individ este ceea ce a stimulat răscoalele şi războaiele de eliberare pentru care oamenii au fost gata să moară în trecut, ba chiar şi în prezent. Cei care au luptat pentru libertate au luptat totodată pentru dreptul de a fi guvernaţi de ei înşişi sau de către reprezentanţii lor – guvernaţi cu asprime, la nevoie, ca spartanii sau puritanii din Geneva sau Noua Anglie, cu puţină libertate individuală, însă într-un mod care le permite să participe – sau, în orice caz, să creadă că participă – la legiferarea şi administrarea vieţii lor colective. Şi de cele mai multe ori oamenii care au făcut revoluţii au înţeles prin libertate doar cucerirea puterii şi autorităţii de către o sectă de credincioşi într-o doctrină, sau de către o clasă, sau de către alt grup social. Victoria lor a produs frustrări, desigur, în rândul celor alungaţi, şi s-a lăsat adesea cu reprimarea, înrobirea sau exterminarea unui număr imens de oameni. Şi totuşi, aceşti revoluţionari au simţit de obicei nevoia să susţină că, în ciuda acestui lucru, ei reprezintă partidul libertăţii, sau al libertăţii „adevărate", susţinând universalitatea idealului lor, pe care se presupune că îl caută „sinele real" chiar şi al celor care li se împotrivesc, numai că aceste persoane sau grupuri nefericite se presupune că au rătăcit calea către obiectiv, ori s-au înşelat în privinţa scopului însuşi, din pricina unei orbiri morale sau spirituale.

Toate astea au puţin de-a face cu noţiunea occidentală clasică de libertate, ca limitată doar de pericolul de a face rău altora. Nerecunoaşterea acestui fapt psihologic şi politic (care pândeşte în spatele ambiguităţii aparente a termenului „libertate") este, poate, ceea ce a făcut ca unii liberali contemporani să fie orbi la lumea în care trăiesc. Apelul lor e limpede, cauza lor e dreaptă. Dar ei nu ţin cont de diversitatea dorinţelor omeneşti, de felurile de viaţă diferite, aproape incompatibile, pentru care oamenii sunt gata să lupte şi, la nevoie, să moară. Şi aceşti oameni buni şi raţionali nu ţin cont nici de cumplita ingeniozitate cu care

oamenii pot să demonstreze, spre propria lor satisfacție, că drumul către un ideal duce uneori la opusul lui. Oamenii vor prea mult: vor ceva logic imposibil. De aceea astfel de simboluri sacre ca „libertate" și „democrație" și „drepturi" de autoguvernare acoperă atât de multe idealuri care se bat cap în cap. E bine să ne dăm seama de asta. Lucrurile sunt ceea ce sunt; statutul este un lucru, libertatea este altul; recunoașterea nu este totuna cu neamestecul. În cele din urmă, plătim cu toții prea scump pentru dorința noastră de a ne feri privirea de aceste adevăruri, pentru ignorarea acestor deosebiri, în încercările noastre de a făuri cuvinte care să acopere *toate* lucrurile după care tânjim – pe scurt, pentru dorința noastră de a fi dezamăgiți.

Esența Romantismului european

Istoria intelectuală este un domeniu de care, în general, scriitorii englezi s-au interesat mai puțin decât scriitorii din alte țări. Există excepții remarcabile de la această regulă; dar sunt puține. Istoria gândirii engleze, chiar și a celei din secolul al XIX-lea, când a avut o influență mai mare decât gândirea oricărei alte țări, încă nu a fost scrisă.

Poate că din acest motiv, controversa în privința relației dintre idei și acțiune este o problemă, dar nu o problemă vie, în scrierile istoricilor, filozofilor și criticilor britanici. Examinarea întrepătrunderii ideilor cu dezvoltarea socială, economică și tehnologică (mai ales în ultimele două sute de ani) a fost lăsată în mare măsură în seama scriitorilor din alte țări; și chiar și atunci s-a dat mai multă atenție în Anglia concluziilor, nu metodelor lor. Poate că tiparul special al dezvoltării sociale și politice din Insulele Britanice a făcut ca istoricii britanici moderni (cei din secolul al XVIII-lea și de după) să-și concentreze atenția pe cauzele și efectele marilor răsturnări sociale – Revoluția Industrială, Revoluția Franceză și consecințele lor –, ducând la o neglijare relativă a celeilalte mari mișcări, contemporană cu acestea, care, nu mai puțin decât Renașterea, Reforma și apariția științelor naturii și a tehnologiei, a schimbat modul de gândire și de comportament în Occident. Poate că n-ar trebui să fie descrisă ca mișcare – care implică un anumit grad de organizare –, ci ca

un set de atitudini, o modalitate de a gândi şi de a acţiona descrisă vag ca „romantică".

Acest subiect este lăsat de obicei în seama istoriei literaturii şi artelor. Şi totuşi, este o forţă mai amplă, care timp de două sute de ani a afectat în mod profund şi cu adevărat decisiv viaţa europeană. Cuvântul „romantism" este vag şi, la fel cu mulţi termeni de acest fel, tinde să fie prea general ca să poată fi de vreun folos. „E imposibil să gândeşti – *în mod serios* – cu cuvinte precum «clasicism», «romantism», «umanism», «realism»", a spus la începutul secolului XX un celebru poet şi critic francez. „Nu poţi să te îmbeţi ori să-ţi astâmperi setea cu etichetele de pe o sticlă."[1] Şi totuşi, e greu să negi faptul că în perioada care a început către sfârşitul Renaşterii şi s-a încheiat cu dezvoltarea deplină a capitalismului industrial s-a produs o uriaşă transformare a ideilor, limbajului, atitudinilor, felurilor de a gândi şi de a acţiona. Oricine studiază secolul al XVIII-lea va observa că spre sfârşitul lui credinţele de două milenii au fost, dacă nu distruse de-a binelea, în orice caz puse sub semnul întrebării pe scară din ce în ce mai largă, şi că multe dintre ele au fost subminate.

De la greci încoace, şi poate chiar cu mult înainte de ei, oamenii au crezut că pot fi găsite răspunsuri adevărate, obiective, universale şi eterne la întrebările esenţiale despre natură şi despre scopul vieţii lor, precum şi despre lumea în care trăiesc. Dacă răspunsurile nu pot fi descoperite de mine, atunci poate că de cineva mai priceput sau mai înţelept ca mine; dacă nu în condiţiile în care mă aflu eu, atunci în altele mai favorabile: într-un trecut nevinovat şi fericit – o Grădină a Raiului din care strămoşii noştri au fost izgoniţi din pricina păcatelor lor, sau poate într-o epocă de aur aflată încă în viitor, la care posteritatea (poate că după multă trudă şi suferinţă) va ajunge (sau, în orice caz, ar putea să ajungă) într-o bună zi. Se presupunea că la toate

1. Paul Valéry, *Cahiers*, ed. Judith Robinson, Paris, 1973-1974, vol. 2, pp. 1220-1221 (dintr-o agendă datată 1931-1932).

problemele cu adevărat importante se poate afla o soluție, în principiu, dacă nu în practică. Trebuie să existe undeva răspunsuri adevărate la toate întrebările adevărate, dacă nu în mintea oamenilor, atunci în mintea unei ființe atotștiutoare – reală sau imaginară, materială sau ideală, o zeitate personală sau universul care a ajuns la deplina conștiință de sine.

Această presupunere, care stă la baza celei mai mari părți din gândirea clasică și creștină, tradițională și eretică, științifică și religioasă, era legată de credința că, indiferent dacă oamenii o știu sau nu, toată viața de pe pământ este într-un fel legată de căutarea răspunsurilor la întrebările mari și chinuitoare despre fapte și purtări; despre ceea ce este, a fost, o să fie, poate să fie; despre ce să faci, ce să pui la temelia vieții, ce să cauți, ce anume să nădăjduiești, să admiri, de ce anume să te temi, să te ferești; dacă scopul vieții este fericirea, sau dreptatea, sau virtutea, sau împlinirea, sau îndurarea și mântuirea. Indivizi, școli de gândire, civilizații întregi au avut idei diferite despre răspunsuri, despre metoda corectă de a le descoperi, despre natură și locul ocupat de autoritatea morală, spirituală sau științifică – cu alte cuvinte, despre felul în care trebuie să fie identificați experții calificați să descopere răspunsurile și să le comunice. S-au contrazis în privința a ceea ce constituie aceste calificări și ceea ce justifică aceste pretenții la autoritate. Dar n-a existat îndoială că adevărul se află pe undeva; că, în principiu, poate să fie găsit. Au existat credințe contradictorii despre întrebările esențiale: dacă adevărul se află în rațiune sau în credință, în biserică sau în laborator, în intuițiile individului extrem de privilegiat – un profet, un mistic, un alchimist, un metafizician – sau în conștiința colectivă a unui grup de oameni – societatea celor credincioși, tradițiile unui trib, o rasă, un popor, o clasă socială, o academie, o elită alcătuită din persoane excepțional de înzestrate sau de pregătite – sau, dimpotrivă, în mintea sau inima oricărui om, în orice loc, în orice moment, cu condiția să rămână nevinovat,

necorupt de doctrine false. Ceea ce era comun tuturor acestor viziuni – destul de incompatibile ca în numele lor să se fi purtat războaie de exterminare – era presupunerea că există o realitate, o structură a lucrurilor, un *rerum natura* pe care cercetătorul calificat să poată să-l vadă, să-l studieze şi, în principiu, să-l înţeleagă corect. Oamenii se deosebeau în mod violent în privinţa naturii şi identităţii înţelepţilor – cei care înţeleg natura lucrurilor –, dar nu în privinţa afirmaţiei că aceşti înţelepţi există sau pot fi concepuţi, şi că ei ar şti ceva ce le-ar permite să deducă în mod corect ce anume trebuie să creadă oamenii, cum să acţioneze, pe ce să-şi întemeieze viaţa şi pentru ce să trăiască.

Aceasta a fost marea temelie a credinţei pe care au atacat-o şi au şubrezit-o romanticii. Indiferent de deosebirile dintre principalii gânditori romantici – Schiller, la începuturi, şi Fichte, spre sfârşit, Schelling şi Jacobi, Tieck şi cei doi Schlegel, în tinereţe, Chateaubriand şi Byron, Coleridge şi Carlyle, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Baudelaire –, prin scrierile lor trece o idee comună, susţinută cu diferite grade de conştiinţă şi profunzime, aceea că adevărul nu este o structură obiectivă, independentă de cei care o caută, comoara ascunsă care aşteaptă să fie găsită, ci el însuşi, în toate înfăţişările sale, este creat de căutător. Nu este adus pe lume în mod obligatoriu de individul limitat: după unii, este creat de o putere mai mare, un spirit universal, personal sau impersonal, în care individul este un element, sau al cărui aspect, emanaţie, răsfrângere imperfectă este individul. Dar presupunerea comună a romanticilor care contrazice *philosophia perennis* este că răspunsurile la marile întrebări nu trebuie să fie descoperite, ci inventate. Nu sunt ceva găsit, sunt ceva literalmente făurit. În forma sa extremă, idealistă, este o viziune a întregii lumi. În forma sa mai familiară, se limitează la tărâmul valorilor, idealurilor, regulilor de comportament – estetic, religios, social, moral, politic –, un tărâm privit nu ca o ordine naturală sau supranaturală care poate fi investigată, descrisă şi

explicată prin metoda adecvată – examinarea rațională ori vreo procedură mai misterioasă –, ci ca un lucru pe care îl creează omul, așa cum creează opere de artă; nu prin imitarea unor modele sau adevăruri pre-existente (nici măcar prin inspirație primită de la ele), ori prin aplicarea unor adevăruri sau reguli pre-existente care sunt obiective, universale, eterne, imuabile; ci printr-un act de creație, introducerea în lume a unui lucru literalmente nou – expresia excepțională a unei activități individuale și, prin urmare, excepțional de creative, naturală sau supranaturală, umană sau parțial divină, care nu datorează nimic vreunui lucru din exteriorul său (în unele versiuni datorită faptului că nimic nu poate fi conceput ca fiind în afara sa), care există independent, își are propria justificare și se împlinește de la sine. De aici derivă acel nou accent pus pe subiectiv și ideal, în loc de obiectiv și real, pe procesul creației, nu pe efectele lui, pe motive, nu pe consecințe; și, ca un corolar necesar, pe calitatea viziunii, starea de spirit sau sufletească a omului care acționează – puritatea sufletului, inocența intenției, sinceritatea scopului, nu găsirea răspunsului corect, adică o corespondență exactă cu „datul". De aici derivă accentul pus pe activitate, mișcarea care nu poate fi redusă la segmente statice, curgerea care nu poate fi zăgăzuită, înghețată, analizată fără ca prin aceasta să fie fatalmente distorsionată; de aici derivă protestul constant împotriva reducerii „vieții" la fragmente moarte, a organismului la „simple" unități mecanice sau uniforme; și tendința corespunzătoare către comparații și metafore extrase din științele „dinamice" – biologie, fiziologie, psihologie introspectivă – și venerarea muzicii, care, dintre toate artele, pare să aibă cele mai puține relații cu ordinea naturală uniformă ce poate fi observată în mod universal. De aici derivă, de asemenea, slăvirea tuturor formelor de sfidare a „datului" – „faptul brut", impersonal, din morală sau politică – sau împotriva lucrurilor statice și a celor acceptate, precum și valoarea atribuită minorităților și martirilor ca atare, indiferent pentru ce ideal suferă.

Acest lucru este, de asemenea, sursa doctrinei că munca este sfântă ca atare, nu datorită funcției sale sociale, ci datorită faptului că este o impunere asupra materiei inerte a personalității individuale sau colective, adică a activității. Activitatea, străduania este totul, victoria nu înseamnă nimic: după cum spune Fichte, „*Frei sein is nichts – frei verden ist der Himmel*" („A fi liber nu înseamnă nimic – a te elibera este Raiul")[1]. Eșecul este mai nobil decât succesul. Jertfirea pentru o cauză este importantă, nu validitatea cauzei în sine, căci sacrificiul făcut pentru ea este ceea ce sfințește cauza, nu vreo proprietate intrinsecă a ei.

Acestea sunt simptomele atitudinii romantice. De aici decurge venerarea artistului, fie el artist al sunetului, al cuvântului sau culorii, ca manifestarea cea mai înaltă a spiritului veșnic activ, și imaginea populară a artistului în turnul său, cu ochii rătăciți, cu părul vâlvoi, sărac, însingurat, batjocorit; dar independent, liber, superior în plan spiritual persecutorilor săi filistini. Această atitudine are și o latură mai întunecată: venerarea nu numai a pictorului, sau compozitorului, sau poetului, ci și a acelui artist mai sinistru, ale cărui materiale sunt oamenii – distrugătorul societăților vechi și creatorul celor noi –, indiferent de costul în vieți omenești: conducătorul suprauman care torturează și distruge pentru a clădi o temelie nouă – Napoleon în cel mai revoluționar aspect al său. Această întrupare a idealului romantic a luat forme din ce în ce mai isterice și a culminat cu iraționalismul violent și cu fascismul. Și totuși, aceeași perspectivă a creat respect pentru individualitate, pentru impulsul creator, pentru personalitatea excepțională, pentru personalitatea independentă, pentru libertatea de a trăi și de a acționa în lumina credințelor și principiilor personale, neimpuse, a nevoilor emoționale nedeformate, pentru valoarea vieții private, a relațiilor personale, a conștiinței individuale, a drepturilor omului. Moștenirea

1. Citat fără referință din articolul despre Fichte din *Entsiklopediceskii slovar'*, Sankt Petersburg, 1890-1907, vol. 36, p. 58, col. 2.

pozitivă şi negativă a romantismului – pe de o parte disprețul față de oportunism, considerație față de varietatea individuală, scepticism față de formulele generale şi soluțiile supreme opresive, şi pe de altă parte prosternarea în fața ființelor superioare şi ridicarea în slăvi a puterii, pasiunii şi cruzimii arbitrare – aceste tendințe, reflectate şi promovate deopotrivă de doctrinele romantice, au făcut pentru modelarea evenimentelor din veacul nostru, ca şi a conceptelor în termenii cărora acestea sunt privite şi explicate, mai mult decât se recunoaşte de obicei în cele mai multe dintre istoriile vremii noastre.

Meinecke şi istorismul

Transformarea scrierii istoriei în secolul al XIX-lea este, în mare măsură, opera marilor maeştri germani, de la Niebuhr şi Boeckh până la Mommsen şi Burckhard, de la Savigny şi Ranke până la Max Weber şi Troeltsch. Ideile nu se nasc din idei prin partenogeneză. Procesul care a dus la noua viziune istorică, şi în măsură chiar mai mare la influenţa ei dominantă asupra unei mari părţi a vieţii politice şi intelectuale din Occident, îşi are rădăcinile în marile schimbări sociale şi culturale care au început cu Renaşterea şi Reforma, dacă nu chiar mai devreme. Apariţia conştiinţei istorice, cu cele mai celebre consecinţe ale ei, ideologiile naţionalismului şi politicii puterii, răspundeau nevoii de a explica şi totodată de a justifica luptele făţişe ale naţiunilor şi claselor din acea vreme. Începuturile ei pot fi găsite în multe ţări, dar prima lor expresie sistematică aparţine gânditorilor germani, şi a fost legată din punct de vedere istoric de apariţia statului naţional german. Fenomenele politice radicale sunt precedate adesea de o efervescenţă de pe tărâmul ideilor, şi în ţările vorbitoare de limbă germană acest nou simţ al dezvoltării istorice s-a transformat într-un curent de idei puternic şi influent. Gânditorii individuali, şi apoi grupuri mai mari – academice, politice, artistice, religioase – au început să conceapă toate activităţile umane sub forma unor întreguri sociale „organice", unificate, nu structuri instituţionale statice, ci procese dinamice de dezvoltare a naţiunilor, culturilor, claselor – „organisme" sociale

ţinute la un loc de relaţii impalpabile şi complexe ce caracterizează ansambluri sociale vii, entităţi cvasi-biologice care nu pot fi analizate pe baza metodelor cantitative exacte ale chimiei sau fizicii. Se afirma că aceste forme de viaţă pot fi simţite, sau intuite, sau înţelese printr-un fel de cunoaştere directă; nu pot fi demontate şi reasamblate, nici măcar în gândire, ca un mecanism compus din părţi detaşabile, care se supune unor legi cauzale universale şi imuabile.

Gânditorii care s-au revoltat împotriva principalei concepţii clasice şi creştine a unei lumi guvernate de o lege naturală statică, unică, în oricare dintre numeroasele ei forme, stoică sau aristotelică sau tomistă, sau împotriva tiparelor cauzal-mecaniciste ale Iluminismului francez, rareori erau filozofi desprinşi de lume. Cei mai mulţi dintre ei erau implicaţi profund în societăţile politice şi popoarele cărora le aparţineau; şi considerau că activitatea lor intelectuală este legată de apariţia unei noi ordini a lucrurilor, în care popoarele germanice jucau un rol conducător. Erau foarte conştienţi că propriile lor rădăcini germane se află în Reformă, în pietism şi în mişcările mistice şi vizionare care au precedat-o, în viaţa socială, politică şi religioasă localizată, provincială şi legată de tradiţii a oraşelor şi principatelor germane. Mai presus de toate, erau foarte conştienţi de diferenţele dintre lumea lor şi universalismul şi raţionalismul ştiinţific adânc sădite în perspectiva civilizaţiilor de la vest de Rin. Întrucât erau cărturari, critici, istorici, au investigat, au adunat, au descris, au analizat, au explicat; ca oameni şi cetăţeni, au fost prinşi în problemele şi luptele sociale şi politice ale societăţii lor. Oricare ar fi fost convingerile lor, nu au izolat între ele aceste funcţii: în măsuri diferite, s-au identificat cu activităţile partidelor şi mişcărilor, şi adesea au fost legaţi de conducătorii acestora prin relaţii personale, nemijlocite. Acest fapt a dat deosebit de multă viaţă şi forţă – precum şi, uneori, considerabilă influenţă publică – punctelor de vedere pe care se considera că le reprezintă

ei. Implicarea politică a unora dintre principalele figuri ale noii şcoli istorice a fost ceea ce (în ciuda eforturilor sincere ale unor dintre ei de a păstra un grad de detaşare) dă lucrărilor lor impresia de direcţie morală şi politică, indiferent dacă se ocupă de vremea lor sau de culturi şi situaţii de demult. Chiar dacă această implicare pare să fie la fel de adevărată şi pentru istorici din alte ţări – Macaulay şi Grote, Michelet şi Guizot nu pot fi descrişi ca scriitori neutri din punct de vedere politic –, în Germania ea a dobândit statutul aproape oficial de filozofie naţională a istoriei. Cu toate diferenţele, aceasta li se aplică atât lui Niebuhr şi Mommsen, Droysen şi Max Weber, cât şi unor scriitori violent părtinitori ca Treitschke sau Sombart; şi, într-o anumită măsură, nu este mai puţin adevărat, în ciuda dorinţei sale chinuitoare de a se ridica deasupra considerentelor imediate şi efemere, în cazul ultimului mare reprezentant al acestei tradiţii, Friedrich Meinecke.

În cele trei capodopere celebre ale sale[1], Meinecke s-a ocupat de unele dintre problemele principale ale vremii sale şi le-a urmărit originile şi dezvoltarea. Mai ales a descris cu o erudiţie exactă şi inatacabilă dispariţia treptată a vechii perspective europene, dominată de ideea de lege naturală atemporală şi imuabilă (pe

1. Cele două volume care au precedat *Die Entstehung des Historismus*, München şi Berlin, 1936, tradus de J.E. Anderson sub titlul *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, Londra, 1972 [la care acest eseu a fost, iniţial, Cuvânt înainte] sunt *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München şi Berlin, 1908 – în versiunea engleză *Cosmopolitanism and the National State*, trad., Robert B. Kimber, Princeton, 1970 – şi *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München şi Berlin, 1924 – în versiunea engleză *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History*, trad. Douglas Scott, Londra, 1957. [Termenul german *Historismus* este tradus de obicei prin *historicism*, cu toate că în această lucrare I.B. urmează în mod firesc alegerea lui Anderson, *historism*, pentru a reda conceptul principal al lui Meinecke] (*N.ed.*)

care conducătorii încăpăţânaţi, luaţi individual sau în grup, nu au respectat-o, plătind tare scump acest lucru), şi înlocuirea ei cu conceptul de naţiune conştientă de individualitatea ei unică şi de cerinţele ei primordiale, şi care răspunde doar în faţa ei înseşi. A dat o explicaţie clasică tensiunilor pe care acest fapt le-a scos la lumină, între valorile umane acceptate universal, drepturile individuale sau colective şi principiile morale generale care guvernează comportamentul omenesc, pe de o parte, şi cerinţele statului, pe de altă parte, care în momentele de criză intră în conflict violent cu regulile moralei umane obişnuite – cereri a căror satisfacere, indiferent cu ce preţ, este singurul lucru care poate să aducă siguranţa, puterea şi măreţia naţiunii cărora oamenii de stat îi sunt devotaţi în primul rând.

Felul în care discută el acest subiect este dominat de conştiinţa unei probleme nerezolvate: cea a relaţiei dintre ceea ce Savigny a numit „forţe ce acţionează în tăcere"[1] – care, în cele din urmă, determină direcţia unei societăţi şi a dezvoltării membrilor ei – şi ceea ce el recunoaşte a fi libertatea de acţiune (în limite determinate din punct de vedere istoric) a oamenilor; problemă care ridică o alta: cea a gradului corespunzător de responsabilitate istorică ce trebuie atribuit, sau negat, unui individ, unui grup sau unei politici. Însă adevărata *idée maîtresse* care îl obsedează, aşa cum i-a obsedat şi pe predecesorii săi, vizează proprietăţile acelor asociaţii de oameni – pentru el, singurele adevărate – care au fiecare propriile legi de creştere, propriul caracter „organic" aparte – întreguri sociale care se dezvoltă ca plantele, ascultând fiecare de propria natură şi care, prin urmare, nu pot să fie nici explicate, nici înţelese şi nici menţinute în lumina legilor sau principiilor care le asimilează în mod fals cu nişte tipare generalizate ce ignoră esenţa lor specială, scopurile individuale în termenii cărora trăiesc şi acţionează, valorile ce

1. Friedrich Carl von Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtwissenschaft*, Heidelberg, 1814, p. 14.

nu pot fi măsurate pe baza celor din alte societăți sau perioade, în termenii cărora se poate explica sau justifica tot ce sunt și ce fac ele. În mod inevitabil, a ajuns să fie profund tulburat de evidenta imposibilitate de a împăca relativismul moral la care părea să ducă aceasta, precum și ideea conexă lui potrivit căreia numai succesul – uneori simpla putere – este unicul arbitru al lucrurilor care contează cu adevărat și pentru care merită să trăiești (și, poate, să mori), cu nevoia de ceva care să depășească acest subiectivism; ceva care să depășească valorile revelate intuiției individuale capricioase a unui gânditor, poet sau om de stat individual – nevoia unui teren comun între oameni, un scop comun care, chiar dacă nu este acceptat în mod universal, este, în orice caz, valabil pentru mulți oameni pe perioade lungi ale istoriei, și poate să ofere o abordare a obiectivității în determinarea valorilor elementare – măreție și micime, bine și rău, progres și regres. Meinecke a considerat că apariția ideii de individualitate și varietate a căilor de dezvoltare a statelor – organisme sociale independente – este cea mai mare rupere a continuității gândirii europene de la Reformă încoace. Și, de fapt, dacă privim retrospectiv, nu putem nega faptul că marile mișcări de care au fost zguduite ultimele două veacuri – tradiționalismul și pluralismul, romantismul și concepția prometeică despre om, anarhismul în aceeași măsură cu naționalismul, înflorirea personală individualistă și nu mai puțin imperialismul, rasismul și toate soiurile de iraționalism social și politic – toate răsar, în grade diferite, din această imensă revoltă împotriva a ceea ce Meinecke numește „viziunea generalizatoare" – credința în uniformitățile științifice, sau în dominația legilor naturii, precum și toate varietățile de pozitivism, utilitarism, raționalism, dar, mai presus de toate, marea concepție monistă despre univers ca sistem unic, invariabil, inteligibil în lumina rațiunii pentru toți oamenii – dacă au ochi de văzut – în orice moment, în orice condiție, pretutindeni.

În cartea dedicată originilor noii conştiinţe istorice, Meinecke se ocupă de urmărirea noii perspective, de la Leibniz şi Voltaire, Montesquieu, Vico şi Burke, până la triumful ei final în lucrările marilor fondatori germani ai noii metode istorice. Meinecke a fost un om cu o erudiţie vastă şi disciplinată, cu anumite scrupule intelectuale, cu o sensibilitate la cele mai fine nuanţe ale ideologiei şi o perspectivă neobişnuite chiar şi la marii săi predecesori: eseurile despre cei trei eroi ai săi, Möser, Herder şi mai ales Goethe, care reprezintă cea mai mare parte a ultimului panou din măreţul triptic, distingându-se prin îmbinarea subtilă dintre descrierea, ideile şi circumstanţele istorice, temperamentul personal al gânditorilor şi calitatea vieţii în societatea în care şi pentru care au scris ei, necesită de la cititor mult mai mult decât generalizările ample ale unor istorici ai ideilor mai îndrăzneţi şi adesea mai superficiali. Stilul său, ca şi obiectul tratat, este complex şi uneori opac, metoda este uneori vagă şi impresionistă. Meinecke este foarte grijuliu să nu cadă în greşelile pe care le critică la tradiţia enciclopedistă din secolul al XVIII-lea, a legilor naturii, mecaniciste, nivelatoare, pe care o urăşte. Se teme de supra-simplificări, de concepte care taie în carnea vie a sentimentului sau ideologiei sociale ori individuale – care necesită toate forţele celei mai sensibile „observaţii individualizatoare" (ca să folosim expresia lui) –, de vivisecţia acestora făcută cu bisturiul vreunei teorii sau ideologii dogmatice. Este dornic să transmită ceea ce Möser numea „impresia totală", care nu se poate obţine prin simpla analiză a părţilor, şi cu atât mai puţin prin aplicarea vreunui tipar istoric procustian care nu izbuteşte să transmită tonul, coloritul aparte, lucrul căruia gânditorii istoricişti germani îi spun *Zeitstil* sau *Volksstil*, impregnat în toate activităţile unui individ sau ale unei societăţi, la fel de mult în ştiinţe ca şi în arte, în mesajele oficiale ale lui Richelieu ca şi în scrisorile lui de dragoste; este dornic să evite formulele constrângătoare şi distorsionante, credinţa fanatică în legi cărora

trebuie să li se supună schimbările sociale, în care trebuie să fie comprimați toți factorii, indiferent cât de mult i se împotrivește acestui schematism obiectul studiat. Meinecke realizează portretele dintr-o infinitate de tușe minuscule; și chiar dacă apar liniile principale, cei obișnuiți cu istorii ale ideilor făcute de gânditori analitici care operează cu definiții exacte ale termenilor, împărțiri în tipuri, linii de descendență ideologică prezentate în mod îndrăzneț și realist, se pot pierde uneori în acest codru des, chiar dacă forma generală trasată de autor nu trebuie, de fapt, să fie niciodată pierdută din vedere. Cei pregătiți să urmărească proza lui Meinecke, atent dezvoltată, dar niciodată prolixă sau repetitivă, vor fi răsplătiți cu generozitate. Această metodă slujește la păstrarea vie a unui simț continuu al realității – al curgerii vieții sociale, politice, artistice, religioase, personale și al tiparelor complexe pe care le afectează și de care este afectată, al credințelor, al idealurilor, al viziunii despre sine și despre propriul trecut al indivizilor și comunităților –, un simț al vieții societăților, o viață concretă, cu multe fațete, schimbătoare, niciodată încheiată.

Fără îndoială, concepția despre istorie ca dezvoltare a organismelor sociale, politice și morale, a entelehiilor aristotelice al căror joc constituie creșterea spiritului omenesc – o viziune neoplatonico-hegeliană – este doar una dintre concepțiile pe care se sprijină viața oamenilor, și poate fi considerată defectuoasă de către cei care cer metode de verificare mai stricte, prin aplicarea testelor empirice sau științifice, chiar dacă rezultatele obținute în acest fel nu răspund la toate întrebările noastre, sau nu le răspund la un nivel destul de profund al cercetării imaginative. Totuși, nu încape îndoială că, în afară de influența sa istorică și politică și de impactul său transformator asupra modurilor generale de gândire și de simțire din Occident, această abordare (oricare i-ar fi neajunsurile metafizice) a făcut mai mult pentru lărgirea orizontului și perspectivelor istoricilor decât

doctrinele pozitiviste împotriva cărora a reacţionat atât de intens. Meinecke a crescut în credinţa în această mişcare şi şi-a folosit propriile canoane, la fel ca Dilthey (de care a fost impresionat profund) şi Max Weber şi Rickert, la descrierea şi reînvierea originilor ei pentru generaţiile înclinate spre ştiinţă care începuseră să fie peste măsură de sceptice în privinţa validităţii ei.

Ceea ce dă o extraordinară vitalitate felului în care Meinecke descrie revoluţia conştiinţei istorice la începutul secolului trecut este faptul că el însuşi nu era mai puţin frământat de problemele pe care le trata decât aceia care s-au ocupat primii de ele. A crescut în epoca de glorie a naţionalismului prusac, de care a fost afectat profund. Probleme ca relaţia dintre valori (atât ale istoricilor, cât şi ale oamenilor, în general) şi faptele stabilite în mod obiectiv şi concluziile ştiinţelor naturii; relativitatea diferitelor perspective şi a valorilor pe care le întruchipează ele; conflictul dintre cerinţele ordinii naţionale şi internaţionale, cerinţele statului faţă de cele ale altor asociaţii, sau cele privind drepturile individuale; justificarea folosirii forţei, în special a războiului; aparenta incompatibilitate dintre metodele ştiinţelor naturii şi cele ale studiilor umaniste, şi implicaţiile ei în morala politică şi individuală – toate aceste probleme se puneau pentru el nu doar ca istoric sau ca persoană care studiază metoda istorică, ci ca german şi fiinţă omenească; a fost frământat de ele toată viaţa. Conştiinţa lui nu este nicăieri eliberată cu totul de aceste chestiuni: nu încearcă să evite aspectele dureroase; caută cu răbdare soluţiile; speră să găsească un om genial care să rezolve aceste probleme ale teoriei şi practicii la care nu pretinde că a găsit răspunsul definitiv.

Momentul în care a scris *Historismus* a fost unul de criză, care oferea, în mod conştient sau inconştient, o paralelă cu acea cotitură critică anterioară din istoria germană când acel *Geist* german a fost încolţit, pe de o parte, de spiritul nivelator al revoluţionarilor francezi şi de centralizarea şi organizarea raţională

napoleonice, care disprețuiau tradiția și individualitatea diferitelor societăți – alături de influența complementară a industrialismului britanic și distrugerea de către el a vechilor legături – și, pe de altă parte, s-a confruntat cu marea și amenințătoarea putere barbară răsăriteană. Dacă „spiritul" german a câștigat acest război pe două fronturi și a fondat marele Stat German unificat, a făcut-o cu ceea ce poate fi socotit un preț îngrozitor de mare în planul valorilor morale. După 1918, cu bolșevismul la Răsărit și iarăși cu ceea ce el considera universalism liberal superficial în Apus, Meinecke și-a pus toate speranțele într-o misterioasă sinteză a cerințelor de libertate și morală individuală cu nevoile și valorile vieții publice în marșul istoric maiestuos al marelui întreg organic – statul național. Pentru el, acesta reprezenta agenția educativă și spiritualizantă centrală care modela oamenii, singura care făcea posibilă dezvoltarea tuturor lucrurilor pentru care trăiau aceștia – obiectivele morale și sentimentele, arta, relațiile personale, cucerirea naturii brute din interior și din exterior. Vorbea despre civilizațiile occidentale; dar lucrul de care îi păsa cel mai mult era, firește, Germania, cultura și supraviețuirea ei: se temea atât de Scylla principiilor atemporale, abstracte, care nu țineau cont de viață și de schimbare, cât și de Charybda relativismului care distrugea morala sau îi reducea obiectivele, în ultimă instanță, la temperament sau înclinații subiective. Acest conflict a luat în mintea sa forma tensiunii dintre oameni și instituțiile care evoluează în plan istoric și care sunt aceiași oameni, concepuți în termeni sociali și istorici.

Historismus este ideea pe care o privea cu speranță pătimașă, dar uneori dureros de nesigur, ca pe o soluție; așa cum a fost în 1815 și 1848, așa trebuia să fie în 1918 și 1932. Aceasta este viziunea care transmite o fervoare aproape religioasă întregii sale concepții despre istorie și molipsește stilul în care scrie; ea derivă mai degrabă din Herder și Ranke decât din maestrul

său idolatrizat, calmul şi anistoricul Goethe. O vreme a părut să creadă că Hegel reuşise să vindece rana pe care Machiavelli a făcut-o politicii esenţiale din Europa prin demonstrarea imposibilităţii de a împăca morala personală cu cea politică; aproape a reuşit să se convingă singur că marele metafizician a izbutit cumva să satisfacă aceste cerinţe ale moralei politice şi personale – umane – într-o sinteză sublimă; sau, dacă n-a reuşit Hegel, atunci acest lucru a fost realizat, în propriul mod intuitiv, nesistematic, dar concret şi miraculos, de către incomparabilul Goethe. Îl venera pe Bismarck, despre ale cărui politici avea impresia – ca mulţi universitari germani ai vremii – că au creat singurele condiţii în care naţiunea germană putea să-şi împlinească şi caracterul, şi destinul. În 1914 s-a numărat printre cei care aşteptau cu speranţă din ce în ce mai mare împlinirea marelui vis prusac; anul 1918 a arătat consecinţele acestor concepţii. Era din fire prudent şi conservator, dar nu era şovin; a acceptat Republica de la Weimar şi a sprijinit-o cu loialitate până la capăt. Era patriot şi naţionalist, dar nu era pregătit pentru inumanitate. Autoritatea statului avea limitele ei; era foarte bătrân de-acum, şi nu s-a înclinat în faţa lui Hitler sau a hitlerismului.

Cugetările sale amare de după înfrângerea finală sunt un document trist, deprimant. Citit obiectiv, este o declaraţie a falimentului multora dintre lucrurile pentru care au pledat el şi generaţia sa de cărturari germani. Meinecke a fost un om de o cinste neabătută, şi, cu toate că răzbat prejudecăţile epocii şi clasei sale, rareori îl părăseşte conştiinţa neclintită – uneori dureroasă – a locului în care se află adevăratul centru de greutate morală al unei anumite situaţii sociale ori morale. Acest lucru, alături de erudiţia sa prodigioasă şi de flerul pentru reţeaua complexă a ideilor, mişcărilor, instituţiilor, evenimentelor şi personalităţilor actorilor principali, face din relatarea sa despre apariţia gândirii istorice germane o lucrare clasică încă neîntrecută de nimeni.

În zilele întunecate care au urmat înfrângerii Germaniei din 1918 el şi-a găsit deplina alinare în revenirea la cele mai frumoase momente ale vieţii culturale germane şi la noua viziune a istoriei care se află în miezul ei. Sarcina sa, în teorie, era doar să descrie, doar să consemneze realizările şi aspiraţiile altora; dar, de fapt, erau ale sale. Povestea o spune un participant, nu un simplu observator. Imnul închinat lui Goethe, chiar şi scuzele pe care Meinecke le oferă pentru dezgustul declarat faţă de istorie şi lipsa clară de veneraţie faţă de autoritatea statului din partea acelei fiinţe, care în rest era aproape perfectă, par să izvorască dintr-o dorinţă patetică de a salva ceea ce se mai putea din naufragiul culturii germane în care crescuse el, de revenire la moştenirea poeţilor şi cărturarilor, a cărei degradare îl trimite înapoi la o examinare a începuturilor ei, în vremuri mai ferice. Perioada despre care scrie este primăvara marii dezvoltări care, în vremea în care şi-a încheiat el cele trei mari tratate, sfârşise în întunecime şi într-un dezastru de neînchipuit. În perioada de care se ocupă *Historismus* visul romantic german este încă departe de cumplitul coşmar în care avea să se prefacă: de aici rezultă culorile proaspete şi strălucitoare cu care îi zugrăveşte pe pionierii geniali, în compania cărora îi place să se mişte, fondatorii şcolii în care el era, şi probabil ştia că este, ultimul profesor adevărat.

Educația generală

Învățământul, chiar dacă nu poate să doboare barierele care împart oamenii, în nici un caz n-ar trebui să le sporească. Oricare ar fi sarcina sa, învățământul nu trebuie să conducă intelectul şi imaginația celor care învață pe căi ce par să devină tot mai înguste pe măsură ce secolul nostru înaintează[1]; prin urmare, ar trebui să facem tot posibilul pentru ca celor care studiază o disciplină să le fie mai uşor să cunoască metodele, realizările, speranțele, ambițiile, frustrările, procesele intelectuale şi emoționale ale celor care lucrează în alte domenii. Piedicile din calea acestui lucru sunt cunoscute: inegalitatea subiectelor şi metodelor, faptul că unele persoane sunt din fire lipsite de interesul, sau capacitatea, de a descoperi tainele naturii; sau nu sunt înclinate spre investigarea felului în care au ajuns oamenii să fie ceea ce sunt; ori se împotrivesc sau nu sunt în stare să analizeze conceptele şi categoriile gândirii sau imaginației, sau să cugete în mod critic la ceea ce merită şi ceea ce nu merită să faci, ori să gândeşti, ori să fii.

Şi totuşi, merită să faci eforturi pentru o cunoaştere mai amplă. Nu este nevoie să crezi că orice fel de cunoaştere îi face întotdeauna pe oameni mai fericiți, sau mai liberi, sau mai buni din punct de vedere moral. Se poate argumenta că aplicațiile științei moderne au sporit asuprirea, pericolele, sărăcia din unele

1. Lucrarea a fost scrisă în 1969. (*N.ed.*)

sfere, aşa cum le-au redus enorm în altele. Trebuie să acceptăm doar ideea că, în primul rând, descoperirea adevărului este în sine un mare bine şi în, al doilea rând, că singurul remediu real pentru consecinţele rele, indiferent dacă sunt ale ignoranţei sau ale cunoaşterii, este mai multă cunoaştere: mai buna înţelegere a ceea ce este implicat, a ceea ce merită să fie aprofundat, a mijloacelor şi scopurilor, a consecinţelor şi a valorii lor. Dacă oamenilor nu li se dă o şansă să afle în ce fel de lume trăiesc, ce-au făcut, ce fac şi ce pot face din ea – acestea nu se pot face decât dacă au idee de ceea ce gândesc, simt şi fac alţi oameni, şi în ce fel şi de ce –, vor continua să umble în beznă şi să se confrunte cu consecinţele neprevăzute şi uneori cumplite ale activităţilor lor şi ale altora – să se confrunte cu acestea dincolo de gradul care pare să ne fie impus tuturor în mod inevitabil de către propriile imperfecţiuni. Faptul că probabil nu vom şti niciodată destul nu este un motiv ca să nu încercăm să ştim cât de mult ne stă în puteri; să te mulţumeşti cu mai puţin decât atât înseamnă defetism gratuit: înseamnă să te laşi orbeşte în voia unor forţe care pot fi controlate.

Obstacolele nu sunt de neînvins. În universităţile britanice au fost posibile întotdeauna alianţele dintre subiecte înrudite – de exemplu, politică şi economie, ori istorie şi literatură, ori filozofie şi fizică, ori alte combinaţii recunoscute pe care le permit autorităţile noastre academice mai puţin obtuze – dar pot să fie deschise mai multe uşi: chiar dacă nu ne putem aştepta ca studentul să păşească decât prin câteva dintre ele – şi de obicei ar fi imprudent să treacă prin mai multe –, cel puţin poate fi încurajat să se uite prin vizoare, lucru care l-ar ajuta mult să se elibereze de hotarele înguste între care se pare că în prezent lumea se aşteaptă să trăiască el. Se pot evita multă irosire şi multe absurdităţi, ca şi multe daune reale: în special riscul de a fi în mod sistematic neînţeles de alţii şi de sine însuşi, ca şi de către lumea sa, trecută şi prezentă, şi, legat de asta, filistinism,

multă plictiseală (adesea plină de ranchiună), temeri iraționale și ură față de forme ale cunoașterii (și ale vieții) percepute ca străine, descumpănitoare și, prin urmare, ostile, cu consecința unei tendințe la absurdități în teorie care uneori duc la barbarii în practică.

Problema educației nu e nouă: a fost de prim interes cel puțin din zilele lui Comenius. Ultimele trei secole sunt pline de controverse despre ce anume va produce cea mai largă cunoaștere, cea mai plină viață a omului. Aceste controverse au fost deosebit de aprinse în Statele Unite ale Americii; și dacă acele cursuri de educație generală, sau „materii principale", oferite în foarte multe universități americane nu sunt exemple de succes deplin, asta nu înseamnă că nu trebuie să apreciem greutățile sau realizările educatorilor de la, să zicem, Harvard sau Chicago sau Columbia, mai ales zelul lor de a le da studenților posibilitatea să scape din vechile cămăși de forță către o viață intelectuală mai liberă. Însăși proliferarea remediilor este un simptom al realității bolii.

În cele ce urmează voi presupune că a cunoaște lumea în care trăim este (din motivele date mai sus) un lucru bun, nu rău: că cei mai mulți dintre oameni nu pot realiza acest lucru fără mult efort conștient, sau, de regulă, fără ajutor, în special ajutorul profesorilor; prin urmare, piedicile în calea acestui proces, cum sunt indolența, ignoranța, dogmatismul, obscurantismul, disprețul față de intelect și de argumentele raționale, ura față de noutate și, mai ales, teama invidioasă de disciplinele învecinate, suspectate de ambiții expansioniste, sunt vicii care trebuie să fie dezvăluite și combătute. Voi presupune, de asemenea, că oamenii sunt, în general, îndreptățiți să-și dezvolte capacitățile de gândire și de simțire, chiar și cu prețul de a nu se adapta cu ușurință întotdeauna (sau chiar adesea) la un anumit tipar social planificat în mod centralizat, oricât de presante ar fi nevoile tehnologice ale societăților lor; că virtuțile publice

şi pacea socială nu sunt neapărat preferabile unui intelect critic, imaginației neînlănțuite şi unei capacități dezvoltate de relații personale şi viață privată – şi încă şi mai puțin identificabile cu ele. Pentru aceste scopuri, învățământul, şi în special învățământul universitar, poate şi trebuie să fie un mijloc puternic sau, cel puțin, să nu fie de-a dreptul o frână.

Care sunt caracteristicile vremii noastre pentru care trebuie să fie relevant învățământul? Îngăduiți-mi să adaug încă două-trei truisme. Nevoile educaționale răsar dintr-un tipar alcătuit de nevoile permanente – ori, în orice caz, relativ răspândite pe larg – ale oamenilor, modificate de starea proastă a societății în care trăiesc. Pentru a-şi înțelege nevoile, un om trebuie să ştie câte ceva despre vremea în care trăieşte – iată un truism desăvârşit; şi totuşi, tinde să fie ignorat, ori interpretat prea îngust. Când secolul actual este contemplat dintr-o perspectivă relativ îndepărtată şi calmă – să zicem, după un secol sau două, dacă omenirea supraviețuieşte până atunci –, epoca noastră, cred eu, va fi remarcabilă nu datorită unei revoluții a artelor vizuale şi a sensibilității, ca Renaşterea italiană; nu datorită apariției individualismului îndrăzneț şi necruțător; nu datorită credinței optimiste în noile arme ale rațiunii şi ştiinței empirice; nu datorită realizărilor poeților, pictorilor, compozitorilor şi romancierilor; nu datorită credinței în puterile eliberatoare ale ştiinței ori democrației; nu datorită unei aşteptări din ce în ce mai mari a păcii şi armoniei universale şi a progresului întregii omeniri sub cârmuirea unei elite înțelepte, binefăcătoare şi din ce în ce mai largi. Mi se pare mai probabil ca două fenomene să fie considerate caracteristici remarcabile ale vremii noastre: pe de o parte, Revoluția Rusă şi consecințele sale şi, pe de altă parte, progresul fără egal al ştiințelor naturii şi aplicațiilor lor la viața oamenilor.

Aceste evenimente ale civilizației occidentale le-au făcut pe toate celelalte să pară mărunte şi au schimbat în mod radical

întreaga lume, și continuă să o transforme. Totuși, într-o anumită măsură, între ele există un conflict. Pe de o parte, au dus la întărirea credinței în rațiune și, în numele ei, la distrugerea privilegiului ce-și are rădăcinile în convingerile iraționale, împotrivirea la tradiționalism și la valorile transcendente și impalpabile – toate acestea se adună sub numele de credință a Iluminismului. Aceasta a dat naștere principiilor și practicii egalitariste; cerințelor de recunoaștere și autoafirmare generală ale victimelor vechii ordini – pretențiile indivizilor, claselor, grupurilor de vârstă, națiunilor, raselor, minorităților copleșite; revolta democratică împotriva ideii însăși că oamenii ar trebui (indiferent dacă pot sau nu) să fie modelați de grupuri paternaliste sau de alt tip autoritarist; respingerea violentă a ideii că oamenii ar trebui să fie fabricați, ca niște cărămizi, pentru structuri sociale proiectate de un grup privilegiat sau un lider, ori în folosul acestora; dorința de a sfărâma lanțurile și de a lepăda povara, care inspiră într-o anumită măsură orice revoluție și militează împotriva ideii elitiste că societățile sau statele sunt opere de artă pe care trebuie să le creeze oamenii de stat – conducătorii –, o clasă sau un grup de minți experte.

Acesta este un curent. Pe de altă parte, aceleași forțe, atât științifice, cât și sociale, produc organizarea rațională; raționalizarea producției, distribuția, consumul; și, în consecință, concentrarea puterii și centralizarea ca metodele cele mai eficiente de a duce lucrurile la bun sfârșit. Și aceasta, așa cum au prevăzut cât se poate de clar primii socialiști, duce la crearea de noi ierarhii ale experților tehnici, „ingineri ai sufletelor omenești"[1], creatori și modelatori cu bună știință ai „omului nou", la apariția lui *Massenmensch*, la reducerea omului la „material uman"; la „viața mușuroiului de furnici", cu toate consecințele ei deja notorii – mecanizarea, alienarea, dezumanizarea unor societăți

1. V. p. 40 de mai sus, nota 1.

întregi, manipulată de sfetnici ascunşi (şi uneori nu prea ascunşi); şi la despotism tehnocratic sau comercial. Şi, ca rezultat al acestui lucru, urmează în mod inevitabil o reacţie – diferite forme de protest pătimaş, pledoarii pentru revenirea la o viaţă mai umană, la societatea „organică", *Gemeinschaft*; uneori alimentate de fantezii retrospective, alteori înflăcărate de o pasiune dinamică naţionalistă sau rasistă la fel de ameninţătoare pentru libertatea individuală ori pentru folosirea liberă a imaginaţiei şi a facultăţilor critice. Sau reacţia poate să ia forma unei apărări pline de indignare a valorilor individuale ameninţate, ori a unei rebeliuni romantice împotriva „maşinii" sau „sistemului" din partea anarhiştilor, studenţilor, artiştilor, unor oameni revoltaţi care nu sunt disciplinaţi de cunoaştere şi care vor să iasă din viaţa socială convenţională sau din orice existenţă ordonată – beatnici, hippy, radicali iraţionalişti, terorişti, devotaţi folosirii violenţei purificatoare împotriva unei societăţi corupte, ori respingerii totale a puterii; ori din partea diferitelor opoziţii marxiste şi cvasi-marxiste (cel mai mult în formele lor „revizioniste" sau „umaniste").

Însă dacă vrem ca oamenii să-şi poată controla propria viaţă în lumina cunoaşterii lucrurilor cu care au de-a face, şi nu doar să privească schimbările supărătoare de acest fel cu simplă uluire, sau resemnare fatalistă, sau fanatism, sau dispreţ faţă de cei aleşi, sau o dorinţă autodistructivă de a ceda în faţa irezistibilului, este de dorit ca în special tinerii să fie înarmaţi împotriva acestei neajutorări. Trebuie să li se dea destule cunoştinţe atât despre geneza noii ordini care apare, cât şi despre caracterul ei; şi, întrucât un element dominant al acestei ordini este reprezentat de imensul şi rapidul progres al ştiinţelor naturii şi al consecinţelor, intenţionate sau neintenţionate, ale avansului simultan pe fronturile ştiinţific şi tehnologic, trebuie să capete unele cunoştinţe despre ele, dacă e să exercite un oarecare control conştient asupra lor. Acestea ar putea fi probleme sociale, iar sociologia rolului ştiinţelor în viaţa oamenilor ar putea să pară departe de, să zicem,

întrebările care îi preocupă pe fizicienii teoreticieni. Însă marea ignoranță în privința a ceea ce este tehnologia, a relației ei cu cercetarea pură, a gradului în care metodele îi transformă pe oameni, inclusiv pe oamenii de știință, și, în sfârșit, a ceea ce este și nu este obișnuit pentru gândirea științifică, literară, critică sau istorică, este atât de mare (și continuă să crească), încât doar acest lucru este suficient ca să-i pună atât pe oamenii de stat, cât și pe reprezentanții aleși și electoratul însuși, la cheremul experților, care adesea nu sunt nici ei, în cel mai bun caz, decât chiori în țara orbilor. Această situație naște sistematic neînțelegeri și duce la acumularea de putere a experților – mijlocitorii științifici – pe care venerația atât a publicului, cât și a politicienilor îi face relativ imuni la controlul democratic.

E absurd să considerăm că această stare a lucrurilor este iremediabilă. După cum a remarcat cândva judecătorul Brandeis, adesea irezistibilul nu este altceva decât lucrul căruia nu i s-a opus rezistență. Acest lucru poate să pară doar un motiv utilitarist al unui program de educație generală în universități, însă este crucial pentru omenire în întregul ei. Dacă i se adaugă ideea de satisfacție intelectuală dezinteresată și perspectiva îmbucurătoare a înțelegerii forțelor care acționează în lumea individului respectiv, el oferă, ca să nu zicem decât atât, suficiente motive să presupunem că un astfel de program merită să fie încercat.

De unde trebuie să începem? Doar să propovăduiești, doar să-i încurajezi pe oamenii de știință să studieze istoria sau sociologia sau filozofia, sau marile opere ale omului – clasicii literaturii și artei – ori (cum s-a sugerat relativ adesea) pur și simplu să-i îndemni pe cei care studiază literatura sau sociologia să stăpânească metodele și obiectivele experților în biologie moleculară sau experților în fizica solidelor, pare cu totul inutil. Inutil, deoarece nu dă rezultate. Pe cei care se ocupă de științele naturii s-ar putea să-i plictisească Homer ori Michelangelo, ori să n-aibă timp de ei (chiar dacă unii dintre ei, nu chiar atât de puțini

cum se presupune de obicei, au fost şi sunt oameni foarte civilizaţi). Istoricilor şi celor care studiază literatura le vine greu să înţeleagă expuneri despre disciplinele ştiinţifice. Ceea ce se poate face este ceva diferit. A-i ajuta pe matematicieni sau pe alţi oameni de ştiinţă să înţeleagă cât de cât cum ajung la judecăţile lor istoricii sau criticii (ceea ce implică un tip de intuiţie imaginativă vag, dar indispensabil), şi cum le justifică (un exerciţiu de logică, deşi uneori este un tip netradiţional de logică), oricum am face asta, este mai uşor de făcut şi totodată mult mai valabil din punct de vedere intelectual decât încercarea de a „civiliza" un chimist prin apelul la caracteristicile *Divinei Comedii*, sau ale tavanului Capelei Sixtine, sau ale lui *Agamemnon*, ori încercarea de a convinge un elenist să facă un mic galop printre principalele repere ale fiziologiei elementare sau teoriei numerelor. Problema ţine de stăpânirea proceselor mentale, ceea ce Whitehead numeşte corect „aventuri ale ideilor", nu de aruncarea la iuţeală a unor punţi între „culturi". Dacă ne înhămăm la această sarcină, ea trebuie să fie îndeplinită nu pe bază de precepte, ci de exemple – prin descoperirea sau antrenarea unor profesori cu destule cunoştinţe, imaginaţie şi talent ca să-l facă pe învăţăcel să vadă ceea ce văd ei: o experienţă care, după cum ştie oricine a avut un profesor bun, indiferent la ce materie, este întotdeauna fascinantă şi te poate transforma.

Şi cum anume, se poate pune întrebarea, trebuie să se facă asta? Prin ce reformă a învăţământului? Ideea că imaginea lumii s-a schimbat şi că educaţia trebuie să se schimbe odată cu ea li s-a înfăţişat în mod spectaculos primilor susţinători ai „educaţiei moderne" şi a dus la excese care conţin lecţii pentru reformatori. În secolul al XVIII-lea au fost mai mulţi *philosophes* care au cerut insistent reformarea radicală a învăţământului în direcţia raţiunii şi iluminării. Trebuie să se întrerupă pe dată studierea limbilor moarte, a istoriei (cu excepţia unei colecţii de exemple care avertizează în privinţa smintelii, delictelor şi

eșecurilor omenirii), a domeniului disciplinelor umaniste, în general, și trebuie să fie înlocuită imediat cu noile instrumente pentru descoperirea adevărului – științele naturii, inclusiv cele sociale, față de care erau așteptări mari – și inculcarea principiilor civice de tip utilitarist. Acesta a fost, de exemplu, programul reformatorilor francezi conștiincioși, Helvétius și prietenii lui, și, într-o oarecare măsură, al lui Condorcet. Acest pozitivism radical anistoric, destul de ușor de înțeles în *ancien régime* din Franța (sau în Germania, Italia sau Spania), a provocat o reacție violentă în numele spiritului uman insultat, al vieții neglijate a imaginației. Și a dus la rebeliunea romantică; la o revenire la studierea trecutului, a lucrurilor îndepărtate, ciudate, iraționale, necaracteristice; la respingerea sistemelor, generalizării, simetriei, seninătății atemporale, raționalității înseși; la cultul excentricității și al urâțeniei ca expresie a revoltei pasiunilor împotriva clasificărilor și abstracțiilor „reci" practicate de științele naturii. Așa-numitele *Lumières*[1] au fost acuzate că răspândesc întunericul: că închid mintea la privirile aruncate în viața interioară și că promovează atrofierea voinței și emoțiilor și, ca urmare, promovează atitudinile filistine față de marile opere de artă și față de gândire și față de sentimentul religios. În parte, acest război din secolul al XIX-lea între susținătorii disciplinelor umaniste și cei ai științelor, unde s-au luat poziții intransigente, a dus în cele din urmă la o situație care nu poate fi numită decât „nici pace, nici război" – ceva ca un fel de neutralitate armată între studiile științifice și cele umaniste, cu o prăpastie din ce în ce mai largă între ele, iar treaba educației moderne este, dacă nu s-o elimine cu totul, măcar s-o îngusteze.

Acest lucru este oare posibil? Tolstoi a fost, cred, cel care a remarcat cândva că ceea ce un om percepe clar – cu adevărat clar – poate să expună simplu, și că ceea ce este simplu de înțeles

1. Literal, „luminile", dar este vorba despre iluminiști. (*N.t.*)

(chiar şi atunci, presupun, când este fals) poate, prin urmare, să fie comunicat de un profesor unui elev cu sensibilitate medie. El credea că afirmaţiile potrivit cărora este imposibil, sau foarte greu, să comunici detaliile tehnice ale unei discipline unei minţi nepregătite (nu că ar fi considerat faptul acesta deosebit de important în comparaţie cu principalele adevăruri morale – înţelegerea adevăratelor scopuri ale vieţii –, însă acest lucru nu este relevant aici) se datorau, de cele mai multe ori, faptului că profesorul voia să-şi ascundă lui însuşi faptul că nu începuse să vadă pădurea din pricina copacilor. Tolstoi era convins că trăsăturile proeminente ale oricărei probleme pot întotdeauna să fie transmise; şi că plângerile că e greu, chiar dacă uneori sunt întemeiate, maschează de prea multe ori propriile confuzii şi nesiguranţa intelectuală ale mentorului. Acest lucru, la fel ca atâtea altele la Tolstoi, s-ar putea să fie o suprasimplificare imensă; dar, ca de atâtea ori când avem de-a face cu ideile acestui gânditor incisiv, exprimă un adevăr dezagreabil. Dacă măcar câţiva profesori serioşi şi imaginativi, care se pricep la expunerea limpede, ar încerca să le transmită ceea ce ştiu învăţăceilor aflaţi de ambele părţi ale barierei, şi ar stărui până ar obţine o reacţie, Tolstoi nu putea crede că rezultatele ar fi dezamăgitoare. Şi în această privinţă înclin mult să cred că avea dreptate.

Retorica pretenţioasă, obscuritatea sau imprecizia deliberate sau compulsive, pălăvrăgeala metafizică presărată cu aluzii irelevante sau derutante la teorii ştiinţifice sau filozofice înţelese doar pe jumătate (în cel mai bun caz), ori la nume celebre, este un truc vechi, dar care predomină cu deosebire în prezent, menit să ascundă sărăcia gândirii sau confuzia, şi uneori este periculos de aproape de escrocherie. Şi totuşi, efortul din ce în ce mai mare de a atrage noţiuni ştiinţifice pe tărâmurile artei sau ideologiei, ori noţiuni literare pe tărâmurile ştiinţelor, este în sine un simptom lamentabil al dorinţei aprige de a arunca o punte peste prăpastie. Impostorii, atât cei literari, cât şi cei ştiinţifici,

ori popularizatorii prost înzestrați oferă mărfuri contrafăcute pentru că există o cerere din ce în ce mai mare de articole autentice, iar activitățile lor rușinoase sunt un indicator la fel de bun ca oricare altul despre lucrurile de care au nevoie mulți oameni din societățile lor, și pe care le caută cât pot ei mai bine. Afirmația că educația nu poate să ajute, că banii buni nu-i pot alunga pe cei calpi, mi se pare un nonsens defetist: istoria gândirii, de la greci încoace, stă mărturie împotriva ei.

Toată lumea știe ce efect pot să aibă chiar și discuțiile întâmplătoare, purtate în afara orelor de curs, de un dascăl înzestrat, entuziast și înțelegător, asupra elevilor săi, atât în bine, cât și în rău. Capacitatea de a descoperi și de a inventa, de a face cercetare fundamentală și lucruri originale nu este întotdeauna aliată cu dorința sau harul de a-i învăța pe alții. Dar uneori este. Există vremuri în care mijlocitorii – cei care înțeleg ceva și le spun altora, ca Voltaire cu expunerea nu neapărat perfectă despre Newton, sau, după un secol și jumătate, ceilalți mari *vulgarisateurs*, Jules Verne și H.G. Wells, în felul lor plin de imaginație – au un imens efect de eliberare. Nu există vreun motiv ca acest gen de expunere să nu fie integrat în disciplinele academice, fără nebulozitate, sau diluare, sau superficialitate, sau degradarea învățăturii; cu condiția ca aceia care se angajează să o facă să aibă ei înșiși un calibru intelectual suficient și să creadă în sarcina lor, să n-o considere o sâcâială și o plictiseală, care trebuie să fie îndeplinită numai ca o obligație față de epocă și de societatea în care trăiesc, ca muncă periferică și nedemnă, o pierdere de timp care altfel ar putea fi dedicat propriei munci originale.

Nu vreau să sugerez că harul expunerii are aceeași valoare cu capacitatea de gândire originală, și cu atât mai puțin că toate disciplinele academice au același merit intrinsec sau pedagogic. A susține că au este un egalitarism pedagogic vulgar, care violentează adevărul și aduce daune practicii pedagogice. Un om înzestrat cu harul expunerii poate să dea viață practic oricărui

subiect: totuşi, există indicii ale forţei intelectuale. Valoarea academică a subiectului depinde în mare măsură, după părerea mea, de raportul dintre idei şi fapte pe care-l conţine. „Jocul" ar fi un termen mai potrivit decât „raportul" pentru a indica relaţia; însă cel de-al doilea reliefează mai bine pericolul de a subestima componenta „idei", fie ele intuitive, empirice sau logice (adică deductive, ipotetico-deductive etc.). Astfel, la subiectele la care componenta faptică este practic inexistentă – de exemplu, în logică sau matematica pură, competenţa înseamnă întotdeauna un grad înalt de forţă intelectuală. Orice s-ar crede despre valoarea acestor discipline, e limpede că numai un om foarte înzestrat poate fi un bun specialist în matematica pură, sau un bun logician. Se poate argumenta că o explicaţie exactă a creşterii şi scăderii cifrelor legate de exportul de brânzeturi daneze într-un anumit deceniu al secolului al XIX-lea ar putea să-i ofere material util unui specialist în istoria economică capabil de muncă originală în acest domeniu, sau să fie o ilustrare a unei tehnici noi şi revoluţionare de estimare a schimbărilor economice. În consecinţă, lucrările expertului în vânzarea de brânzeturi daneze ar putea să fie mai utile din punct de vedere social decât o fantezie topologică sofisticată. Totuşi, respectul nostru pentru specialistul în brânzeturi nu e prea mare: îi preţuim munca, dar nu pe el; şi singurul motiv aici este conţinutul redus de idei – ipoteze, forţă de raţionare, capacitatea de idei generale, conştiinţa relaţiei dintre elementele dintr-un tipar total – dintr-o astfel de lucrare trudnică, dar deloc exigentă din punct de vedere intelectual. Dacă jocul ideilor şi faptelor din subiecte disparate, cum sunt, de exemplu, istoria economică şi chimia teoretică, în chip de ramură a matematicii aplicate, sau psihologia socială şi metalurgia, ar putea fi comparate de cineva care cunoaşte bine unul dintre aceste subiecte, la nivel profesionist, iar pe celălalt prin lămuririle căpătate de la un profesor bun, acest lucru în sine reprezintă o enormă sursă de bucurie

și folos intelectual: l-ar face pe un student care ar audia asemenea cursuri nu numai să se simtă, ci chiar să fie, mult mai la largul său în lumea intelectuală a vremii sale. Capacitatea de a te ridica până la o percepere limpede a structurilor de gândire și cunoaștere, a asemănărilor și deosebirilor lor, a metodelor lor de descoperire și invenție și a criteriilor lor de adevăr și validitate; și, mai presus de toate, stăpânirea principiilor lor esențiale – și, prin urmare, a ceea ce sunt nervul și mușchiul și ceea ce este țesutul înconjurător în orice construcție omenească, a ceea ce este nou și revoluționar într-o descoperire și ceea ce este dezvoltarea unei cunoștințe existente – iată ce-l înalță pe om în plan intelectual. Iată ce-l ridică până la puterea de a contempla tiparele – fie ele permanente ori schimbătoare, îngropate în vârtejul de trăiri ori impuse acestuia –, pe care filozofii au considerat-o cel mai înalt atribut al omului; și, chiar dacă se înșală în această privință, cu siguranță că nu e un țel nevrednic pentru ceea ce ne place să numim învățământ superior.

Indice

adevăr: universalitatea ~ pusă sub semnul întrebării 24-32, 34; ~ şi raţionalismul ştiinţific 83; romanticii neagă natura obiectivă a ~ 274; ~ şi educaţia amplă 289-290
Adler, Victor 186
Aksakov, Ivan Sergheevici 113, 118, 121
alegere *v.* liber-arbitru
Alembert, Jean le Rond d' 24
Alexandru II (*ţar al Rusiei*): asasinarea lui ~ 180
alienare: Vico despre ~ 97n; Marx despre ~ 171-172
America Latină: inteligheţia în ~ 151
anarhism 30, 282
Anglia: ~ şi istoria ideilor 106; Herzen în ~ 136-137; ~ îi lipseşte inteligheţia 137, 151; în ~ nu este despotism 155; socialismul timpuriu în ~ 178; reforma în ~ 192; ~ şi crearea Israelului 206, 213
animism 100
Annenkov, Pavel Vasilievici 114, 118
Annenski, Innochenti Feodorovici 129
antisemitism: Eliot şi ~ 12; ~ şi concepţia despre evrei ca „din afară" 199-200
antropomorfism 100
arabi: ostilitatea faţă de Israel 212-213; 218
Aristotel: ~ despre biologie ca fiind calea către adevăr 25, 60; ~ despre scopurile puse în lucruri de natură 58; ~ şi cauza finală 71; ~ despre legile naturii 101; inovaţii ale lui ~ 108; istorismul la ~ 284
Arnold, Thomas 103
artă: Vico despre natura ~ 97
Asia: inteligheţia din ~ 151
astronomie 53-54, 71
Atena: legile în ~ 98
Auerbach, Eric 236
Augustus, Cezar 97
Austin, John Langshaw 2
Austria: reforma din ~ 138
autoritate: baza ~ 112; ~ şi libertatea 196-197
Ayer, Alfred Jules 21

Bach, Johann Sebastian 232, 234
Bageshot, Walter 146
Bakunin, Mihail Aleksandrovici: ~

idealizează realitatea 47; relaţiile lui ~ cu Belinski 121; radicalismul lui ~ 131; ~ la Paris 133; prietenia lui ~ cu Herzen 133-134; ~ la Londra 135; ~ şi violenţa revoluţionară 184
Balcani: inteligenţia din ~ 151
Balfour, Declaraţia 199
Balmont, Konstantin Dmitrievici 129
Banda Stern (Palestina) 209
Baudelaire, Charles 274
Bayle, Pierre 141
Beethoven, Ludwig van 126, 232
behaviorism 74
Belinski, Visarion Grigorievici: ideile şi convingerile lui ~ 118, 124-125, 126, 128, 131; radicalismul democratic al lui ~ 119; influenţa şi reputaţia de critic literar social a lui ~ 122-123, 125-126; mediul şi cariera lui ~ 120-121, 127; anticlericalismul lui ~ 123; ~ despre Herzen 147
Belloc, Hilaire 246
Bentham, Jeremy 57
Bergson, Henri 235
Berkeley, George, episcop de Cloyne: ~ şi fenomenalismul 22; ~ neagă presupunerile metafizice ale ştiinţei 72; ~ critică teoria lui Locke despre ideile generale abstracte 73; empirismul lui ~ 75; ~ despre conţinutul spiritual al lumii 76-77; statutul lui ~ 86
Berlioz, Hector 85-87
Bevin, Ernest 262-263
Biserica: relaţiile cu statul 159
Bismarck, Prinţul Otto von 192-193, 287
Bizet, Georges 87
Blanc, Louis 26n, 144
Blanqui, Louis Auguste 26n, 184
Blok, Aleksandr Aleksandrovici 129
Bloomsbury, Gruparea 156
bolşevici: despărţirea ~ de menşevici 184; ~ îl acuză pe Plehanov 185; ~ umblă după putere 185
Bonald, Louis Gabriei Ambroise, Viconte de 114
Bordeu, Théophile de 74
Botkin, Vasili Petrovici 121
Brahe, Tycho 71
Brahms, Johannes 232
Brandeis, Louis 295
buddhism 157
Buharin, Nicolai Ivanovici 182
Burckhardt, Jacob 142
Burke, Edmund 84, 111, 151, 205, 283
Busoni, Ferruccio Benvenuto 236
Butler, Joseph, episcop de Durham 75
Byron, George Gordon, baron 31, 140, 209, 274

Cabet, Étienne 26n, 114, 144
capital: în doctrina lui Marx 170
Carlyle, Thomas 135, 234
Carnap, Rudolf 20
categorii: Kant despre ~ 57-59; ~ în cercetarea ştiinţifică 60
cauzalitate 71
Cavour, Camillo Benso, Conte 255, 257, 259, 261-262
Ceaadaev, Piotr Iakovlevici 111-112, 113

Cehov, Anton Pavlovici 116, 152
Cernîşevski, Nicolai Gherasimovici 113-114, 116, 119; *Ce-i de făcut?* 116
certitudine absolută: căutarea ~ 23
Cesarotti, Melchior 102
Chateaubriand, François-Auguste 274
Chesterton, Gilbert Keith 246
Churchill, Winston Spencer 257, 261
Cicero 88
civilizaţie: ~ occidentală 218, 269
clasa muncitoare: credinţa lui Marx în revolta ~ 178; ~ şi revoluţia prematură 183-184
clasă socială: Marx despre ~ 155, 169-174
Clopotul (periodicul lui Herzen) 134
Cobbett, William 128
Codul lui Napoleon 108
Coleridge, Samuel Taylor: ~ îl descoperă pe Vico 86, 103; ~ şi Romantismul 274
comportament: legile ~ 72
Comte, Auguste: ~ şi metoda ştiinţifică 57, 190; ~ atacă metafizica 114
comunism: Herzen atacă ~ 140, 142; ~ şi reducerea libertăţii 160-161; ~ primitiv 170; ~ şi realismul 188; ~ şi utopismul 190; ~ şi asimilarea evreilor 245
condescendenţă: ~ ca despotism 265
Condillac, Étienne Bonnot de: ~ şi monismul 24; ~ şi „fizicalismul" 74
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marchiz de: ~ şi senzaţiile 74; ~ şi reforma învăţământului 297
conducere 253-254
Constant, Benjamin 141, 158-159
Contemporanul (*publicaţie din Rusia*) 93
Cowan, Joseph 137
creativitate: natura ~ 30; incompatibilitatea ~ cu planificarea organizată 47-48; Vico despre ~ 90, 94; evreii şi ~ 233-234; ~ şi Romantismul 274
creştinism: ~ şi cărţile sfinte 26; ~ şi existenţa socială 59; originile ~ 157
Croce, Benedetto 85
Cromwell, Oliver 264
cultul eroilor 30
culturi: diferenţe între ~ 27-29; Vico despre varietatea ~ 27-28, 34, 94-98; *v. şi* pluralism
cunoaştere: ~ şi verificabilitate 19-20; Vico despre ~ istorică 27, 88; calitatea eliberatoare a ~ 47-48; cercetarea empirică şi abstractă în ~ 51-54, 66, 80; intuiţia ca ~ 53n; ~ şi atotştiinţa 68; Locke defineşte ~ 72, 76; ~ derivată din simţuri 76-77; matematicile ca formă perfectă de ~ 77; ~ ca necesară sau probabilă 78; bazele ~ 88; Vico despre limitele ~ 91-95; ~ şi educaţia 289, 294

Dante Alighieri 98, 125, 176
darwinieni 114, 190

De Valera, Eamon 201, 257
decembriști 127
democrație: ~ și libertatea politică 158
Descartes, René: ~ și adevărurile raționaliste 22; ~ folosește metoda matematică 68, 88; ~ și metoda îndoielii 70; ~ despre lumea simțurilor 75; statutul și reputația lui ~ 86; ~ despre cunoaștere 88, 91; inovațiile lui ~ 108
despotism: ~ și monismul 36; ~ și controlul 38-39; Herzen se opune ~ 141; inteligheția este ostilă ~ 155; condescendența ca ~ 265
determinism: 42-46
Dickens, Charles 112
Diderot, Denis: ~ și senzațiile omenești 74; ~ compară viața socială cu un atelier de fabrică 75
Dilthey, Wilhelm 103, 285
Disraeli, Benjamin: ~ și viziunea din exterior 201; credința lui ~ în Imperiul Britanic 232, 235, 257; biografia lui ~ scrisă de Guedalla 235; lucrările lui ~ 236
Disraeli (*familia*) 222
Dobroliubov, Nicolai Aleksandrovici 113, 114
Dostoievski, Fiodor Mihailovici: ~ influențat de Belinski 116, 118; ~ și nebunul sfânt 123; Belinski îl evaluează pe ~ 126; ~ și temperamentul slav 127; personajele lui ~ 132; ~ admiră stilul poetic al lui Herzen 147; *Jurnalul unui scriitor* 147n
dreptate: incompatibilitatea ~ cu îndurarea 47-48
drepturile omului 159-160
Dreyfus, cazul 200
Droysen, Johann Gustav 280
Dumnezeu: ~ și împlinirea omenească a scopului 54, 55-56; creativitatea lui ~ 90
Duni, Emmanuele 102

ebraică (*limba*): renașterea ~ în Israel 211-212
educație: ~ și cunoașterea mai amplă 289-301; nevoile și relevanța ~ 292
egalitarism 299
egalitate: ~ ca ideal omenesc 47-47
Eichmann, Adolf 44
Eliot, Thomas Stearns: ~ și antisemistismul 12; ~ și valorile 247, 250
empatie: Vico despre ~ 95
empirism: ~ la Oxford 19-21; ~ și experiența 22; ~ și găsirea răspunsurilor 54-58; 66-67, 79-80, 81; ~ și cunoașterea minții 72-73, 75; ~ și sursele cunoașterii 81; ~ și regulile morale 140
Enciclopedia (franceză): admirația lui I.B. pentru ~ 23; ~ și metoda științifică 24, 195; ~ și viața perfectă 48
Engels, Friedrich 26n, 163, 170, 173, 180, 182-183
enunțuri apriorice 21
enunțuri ipotetice 20
Epicur, epicurieni 108
Eschil 176
etică: ~ și metoda științifică 70

Euclid 101, 108
evrei: ~ şi cărţile sfinte 25; credinţa ~ în adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu 97; problema identităţii ~ 198-200, 213, 218-220, 225, 228-230, 234-235, 243-244; istoria lungă a ~ 198; ~ şi crearea Israelului 201-206, 210-211; misiunea ~ în Palestina / Israel 203-304; diaspora ~ 217, 243-245, 251; Namier despre efectul Iluminismului asupra ~ 222-223; credinţa religioasă a ~ 222-223; realizările ~ 225; poziţia ~ după emancipare 227-229; ~ trataţi ca străini 228-229, 234; ~ în Germania 231-233; ~ ca interpreţi şi creatori 233-237; emigrarea ~ în Israel 241-243; 244-246; atitudinea ~ faţă de asimilare 237-241; *v. şi* Israel
existenţialism: ~ şi comportamentul 31; ~ şi regulile morale 140

fanatism 36
fantasia (*imaginaţie*): Vico despre ~ 94
fascism: originile ~ 30; ~ şi pesimismul romantic 142; ~ şi limitarea libertăţii 154; ~ şi realismul 188-189; ~ şi extremismul 276
Fazy, James 134
fenomenalism: ~ la Oxford 22-24
Fermat, Pierre de: teorema lui ~ 50 şi n.
Feuerbach, Ludwig 114
Fichte, Johann Gottlieb 22 şi n., 274, 276
Filangieri, Gaetano 102
filistinism 290-291
filozofie: studiile lui I.B. în ~ 19-24; scopul şi conţinutul ~ 49-56, 59-63; 64-65, 82; metoda ştiinţifică în ~ 57, 67-69, 73, 78, 80-84; ~ în istorie 65-66, 99; căutarea răspunsurilor definitive în ~ 273-274
fizicalism 74
fizică: întrebările filozofice în ~ 55, 59-60
Flaubert, Gustave 129
Fontenelle, Bernard le Bovier de 102, 141
Fonvizin, Denis Ivanovici 111
Fourier, François Charles Marie 26n, 114
Francesca, Piero della *v.* Piero della Francesca
Franţa: ~ şi istoria ideilor 106; influenţa intelectuală a ~ în Rusia 111-112; scriitori din ~ 151; reforma în ~ 192; concepţia evreilor din ~ despre sionism 238
Freud, Sigmund: inovaţiile lui ~ 108
Friedjung, Heinrich 235
Frye, Northrop 153-154

Galahov, Aleksei Dmitrievici 122n
Galileo Galilei 71, 75
gândire: Locke despre natura ~ 72-73
Garibaldi, Giuseppe 133, 154
Gaulle, Charles de 255
George III (*rege al Angliei*) 263

Germania: specificul național și naționalismul în ~ 30-31, 285-286; ~ și istoria ideilor 106; reforma în ~ 192; contribuția evreilor din ~ la sionism 201, 206; asimilarea evreilor în ~ 225, 231-232; dezvoltarea metodei istorice în ~ 278-280, 283, 286; unificarea ~ 286
Gerșenzon, Mihail Osipovici 116
Gide, André 156
Goebbels, Josef 249
Goethe, Johann Wolfgang von 112, 125, 156, 232, 235, 283, 287, 288
Gogol, Nikolai Vasilievici, 125, 152
Goldsmith, Oliver: *Vicarul din Wakefield* 122
Goncearov, Ivan Aleksandrovici 123, 129, 132
Gorki, Maxim (*pseudonimul lui* Aleksei Maksimovici Peșkov) 40n, 152
Granovski, Timofei Nikolaevici 121, 131, 148
Grecia (*antică*): întrebări despre cunoaștere în ~ 25, 56; miturile ~ 97; ~ și originile teoriei politice 106; ~ și libertățile civile 158
Grecia (*modernă*): crearea ~ 224
Grigorovici, Dmitri Vasilievici 125
Grote, George 280
Grotius, Hugo 101
Guedalla, Philip 235
Guizot, François Pierre Guillaume 280
guvernare: formele de ~ 158
Haag, Luisa (*mama lui Herzen*) 130
Hamann, Johann Georg: ideile pluraliste ale lui ~ 28; ~ nu crede în raționalismul științific 84
Hebrew University Garland (1952) 12
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: ~ și idealismul 22; ~ despre progres și dezvoltarea istorică 32n, 139, 165-166, 287; statutul lui ~ 86; influența lui ~ asupra lui Herzen 131; influența lui ~ asupra lui Marx 163-164, 167-168; ~ despre integrarea ideilor 163, 167-168; ~ și ideea de realitate 187; ~ și știința omenirii 190; Meinecke despre ~ 284; *Filozofia dreptului* 140
Heine, Heinrich: ~ despre puterea ideilor 9 și n; ~ despre „întrebările blestemate" 112 și n; ~ ca evreu asimilat 232
Helvétius, Claude Adrien: ~ și monismul 24; ~ și metoda științifică 57; ~ și „fizicalismul" 74; ~ și reforma învățământului 297
Heraclit 169
Herder, Johann Gottfried: ~ și naționalismul cultural 28-30; ~ și pluralismul 34; ~ nu crede în raționalismul științific 83-84; Meinecke îl admiră pe ~ 283, 286
Herwegh, Georg 134
Herzen, Natalia (soția lui A.I. Herzen) 134
Herzen, Aleksander Ivanovici: ~ despre sursa cântecului 30; ~ de-

spre moştenirea rusă 113; ~ despre Belinski 118-121; reputaţia lui ~ 130, 139-140; mediul şi cariera lui ~ 130-131; scrierile lui ~ 131-132, 141; viaţa lui ~ în afara Rusiei 132-134; concepţiile morale şi politice ale lui ~ 131-132, 138-147, 152; tragediile din familia lui ~ 134; moartea lui ~ 136; ~ ridică în slăvi spontaneitatea şi imaginaţia 145; stilul literar al lui ~ 147; ~ despre lipsa de istorie a slavilor 198; *De pe ţărmul celălalt* 137, 138, 141n, 145n; *Scrisori din Franţa şi Italia* 137; *Amintiri şi cugetări* 136-137; *Cine-i de vină?* 132-134

Herzl, Theodore: ~ despre identitatea evreiască 200-201; ~ şi sionismul 146, 202

Hitler, Adolf: viziunea lui ~ 201; ~ şi comunitatea evreiască occidentală 206; Meinecke îl respinge pe ~ 287

Hobbes, Thomas: ~ şi metoda ştiinţifică 57, 60, 66; ~ despre sursele cunoaşterii 81, 91-92

Holbach, Paul-Henri Thiry, Baron d': ~ şi monismul 24; ~ şi metoda ştiinţifică 57; ~ şi senzaţiile 74; ~ despre „eroarea interesată" 189n

Homer 98

Homiakov, Aleksei Stepanivici 113

Humboldt, Wilhelm von 111, 141

Hume, David: ~ şi fenomenalismul 22; ~ şi metoda ştiinţifică 57, 72, 77-78; ~ şi empirismul 74, 77-78, 80; ~ despre natura minţii 74, 77; ~ îl critică pe Berkeley 77; ~ despre matematici ca formă perfectă de cunoaştere 77-78; ~ despre tipurile logice 80; statutul lui ~ 86; ~ îl ignoră pe Vico 102; ~ şi conservatorismul tolerant 146

Iakovlev, Ivan Alekseevici 130

idealism şi idealişti: definiţia ~ 22; ~ şi importanţa ideilor 105; ~ în Romantism 274

idealuri: ~ sunt create 30; urmărirea ~ 32-33; Marx despre ~ 175; ~ contradictorii 270; *v. şi* valori

idei: ~ şi natura minţii 72-73, 76; geneza ~ 79; istoria ~ 68-70; puterea ~ 104, 111, 220, 271; Marx despre ~ 165-166; interacţiunea ~ cu faptele 271

ideologii: Marx despre ~ 173, 174

Ieremia, Cartea lui 107

Iluminismul: admiraţia lui I.B. pentru ~ 23; ~ şi monismul 24; ~ despre întrebările abstracte şi empirice 55; concepţia lui Plehanov despre ~ 181, efectul Revoluţiei Franceze asupra ~ 189; influenţa ~ 297

imaginaţie *v. fantasia*

imperialism: Herder se opune ~ 29; Disraeli ridică în slăvi ~ 232, 235; Meinecke despre ~ 282

individualitate: Meinecke despre creşterea ~ 282

inteligheńţia: definiţia ~ 149; ~ în Rusia 150-153, 155; rolul social al ~ 153-155
intuiţie: ~ ca sursă a cunoaşterii 53n
Iosif II (*împărat al Austriei*) 192-193
Irgun (*partid israelian*) 209
Isaia, Cartea lui ~ 108
Israel: originile ~ 198, 206-209, 220; atribute neprevăzute ale ~ 202; evreii est-europeni şi ~ 203-206, 208-210; idealuri şi etos în ~ 207-208; limba ebraică în ~ 211-212; ~ ca stat-providenţă 210-211; efectul războiului cu arabii asupra ~ 212-213; caracteristicile naţionale ale ~ 213-219; dependenţa economică a ~ de sprijinul extern 217; confuzia politică din ~ 218; varietatea socială din ~ 219-220; ~ şi identitatea evreilor 241, 243; emigrarea evreilor în ~ 241-244; *v. şi* evrei
istoria intelectuală: definiţia ~ 104-105; ~ în Rusia 106-107; ~ neglijată în Anglia 271
istorie: ~ şi legile dezvoltării 26, 189-190; Vico despre cunoaşterea ~ 27, 87-88, 92-93, 94-95, 96; Hegel despre ~ 32n, 139, 169; Marx despre dezvoltare şi ~ 32n, 45-46, 164-165, 168, 170, 172; ~ şi determinism 42; contradicţii în ~ 169; teoria ciclică a ~ 99, 100, 102; ~ şi importanţa ideilor 105-106; Herzen despre ~ 131; Plehanov despre ~ 182-183; reforma germană a metodei 284-285; 288
istorism: Meinecke şi ~ 278-288
Italia: ~ şi istoria ideilor 106; crearea statului modern ~ 220
Ivanov, Viaceslav Ivanovici 117, 129
îndurare: incompatibilitatea ~ cu dreptatea 47-48
întrebări abstracte: ~ şi întrebări filozofice 50-54, 66

Jabotinski, Vladimir 255
Jacobi, Friedrich Heinrich 274
Johnson, Samuel 84, 128
Joyce, James 103
Jukovski, Vasili Andreevici 121
Kant, Immanuel: ~ şi judecăţile sintetice apriori 22, 78; ~ face distincţia între fapte şi categorii 57-58; ~ şi simţurile 74; realizările filozofice ale lui ~ 78-81; statutul lui ~ 86; inovaţiile lui ~ 108; Herzen îl contrazice pe ~ 140; ~ despre „lemnul strâmb al omenirii" 246; ~ despre „despotismul condescendenţei" 265
Karamzin, Nikolai Mihailovici 111
Kautsky, Karl 239n
Kavelin, Konstantin Dmitrievici 113-114
Kepler, Johannes 71
Kerenski, Aleksandr Feodorovici 185
Keynes, John Maynard 182
Kierkegaard, Søren Aaby 274
Kireevski, Ivan Vasilievici 113

Koestler, Arthur 241-242, 245-246
Kolțov, Aleksei Vasilievici 125
Kosciuszko, Tadeusz Andrzej Bonawentura 255
Kossuth, Lajos 135, 255

La Mettrie, Julien Offray de 74
Lavrov, Piotr Lavrovici (*pseudonimul lui P.L. Mirțov*) 119
legile naturii: ~ și determinismul 43; cunoașterea ~ 100; originea grecească a ~ 107; Meinecke despre ~ 283
Leibniz, Gottfried Wilhelm von: ~ și adevărurile raționaliste 22, 83; ~ folosește metoda matematică 68; ~ despre matematică 46; statutul lui ~ 77; Meinecke despre ~ 283
Lenin, Vladimir Ilici: ~ îl admiră pe Belinski 119; ~ îl laudă pe Herzen 145; ~ îl laudă pe Plehanov 182; Plehanov îl respinge pe ~ 183-184; ~ îl protejează pe Plehanov 184; și ~ utopismul 191; reformele pe care a încercat să le facă ~ 192
Leonardo da Vinci 173, 195
Leopardi, Giacomo, Conte 86
Lermontov, Mihail Iurevici 125
Leroux, Pierre 114
Leskov, Nikolai Semionovici 129
Lessing, Gotthold Ephraim 83
Levy-Lawson, familia 222-223
Lewis, Wyndham 101
liber-arbitru 38-40; *v. și* determinism
libertate socială 267
libertate: ~ înăbușită de elitism 36; ~ pozitivă și negativă 37-41, 266; ~ ca ideal omenesc 46-47; definiția ~ 158-162; ~ și limitarea acceptabilă 159-160; Marx despre dobândirea ~ 167-168; ~ și nevoia de statut 265-270; ~ și romantismul 276-277; Meinecke despre ~ 286
libertăți civile 158
Licurg 31n
limbă / limbaj: ~ și interogarea filozofică 57; Vico despre istoria ~ 93, 96
Lincoln, Abraham 192-193, 255, 257, 259
Lloyd George, David 192, 261
Locke, John: ~ și realitatea 22; ~ îl laudă pe Newton 70 și n; ~ despre idei și minte 72-75; respectul lui ~ față de științele naturii 72; Berkeley îl critică pe ~ 73; ~ despre sursele cunoașterii 75-76, 81; ~ despre matematici ca formă perfectă de cunoaștere 77; ~ și raționalismul științific 82; statutul lui ~ 86; concepția liberală a lui ~ 159; *An Essay Concerning Human Understanding* 78n, 81
logică: Vico despre limitele ~ 99
Lomonosov, Mihail Vasilievici 110
Londra: Herzen la ~ 134-137
Lucrețiu 95
Ludwig, Emil 235

Macaulay, Thomas Babington, Baron 280
Machiavelli, Niccolò 32n, 287

Mahler, Gustav 238
Maistre, Joseph de 114, 151
Mapai, (*partid din Israel*) 208
Mapam, (*partid din Israel*) 208
Martov, Iuri 184
Marx, Karl: I.B. scrie despre ~ 23; credința lui ~ în societatea organizată în mod științific 26n; ~ și capacitatea de perfecționare a omenirii 32; ~ despre progres și dezvoltarea istorică 32n, 45-46, 164-166, 169, 172, 174, 190; ~ și supunerea 40; ~ recunoaște meritele lui Vico 103; inovațiile lui ~ 108; ~ despre unitatea dintre gândire și practică 108; Herzen nu-l apreciază pe ~ 135, 144, 145; ~ despre revoluție 142, 174; dogmele lui ~ 148; filozofia lui ~ 163-164; ~ despre omul materialist și muncă 164-165; ~ despre lupta de clasă 170-176; ~ respinge valorile omenești universale 171; ideile morale și politice ale lui ~ 174-176; ~ despre industrializare 178-179; Plehanov îl citește pe ~ 180, 182; *Das Kapital* 182
Masaryk, Thomas 255
matematică: tehnici și metode în domeniul ~ 67, 89; Locke și Hume despre ~ ca formă perfectă de cunoaștere 77; Vico despre limitele ~ 90; începuturile ~ în Grecia 107
materialism dialectic 163
materialism: credința lui Marx în ~ 164
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 74
Maurois, André 235
Maurras, Charles 250
Mazzini, Giuseppe 133, 251
mecanică: modelul ~ pentru interogarea filozofică 67; ~ și metoda științifică 71, 84
Meinecke, Friedrich: ~ și istorismul 278-288
Mendelssohn, Moses: ~ și credința în Dumnezeu 83
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 232
menșevici: despărțirea ~ de bolșevici 184; ~ și partidele politice din Israel 208
Mérimée, Prosper 115
metafizică: I.B. nu crede în ~ 27; ~ ca știință 53n, 58; ~ și metoda științifică 70; ~ și adevărurile rațiunii 78; ~ atacată 114
metaforă: Vico despre ~ ca mod de exprimare 100
Meyerbeer, Giacomo 236
Michelet, Jules: ~ influențat de Vico 85-86; Herzen îl admiră pe ~ 134; ~ primește o scrisoare deschisă de la Herzen 143; ~ și istorismul 280
Mickiewicz, Adam 143
Mihailov, Mihail Larionovici 112n, 148
Mill, John Stuart: ~ și fenomenalismul 22; ~ și doctrinele sociale 114; Herzen îl respectă pe ~ 136; ~ despre suprimarea ereziilor 148; concepția liberală a lui ~ 159; ~ despre „auto-afirmarea păgână" 268

minte: metoda ştiinţifică aplicată cunoaşterii ~ 69, 72-76
Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, Conte de 255
mit: Vico despre ~ ca mijloc de cunoaştere 95-96, 100
Moise (*patriarhul*) 31n
Mommsen, Theodor 278-279
monism: preocuparea lui I.B. faţă de ~ 24, 26; ~ şi adevărurile universale 24-25, 35; Meinecke despre ~ 282
Montagu, Edwin 199
Montaigne, Michel Eyquem, Seigneur de 141
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de: ~ şi diferenţele culturale 29; îndoielile lui ~ în privinţa raţionalismului ştiinţific 83-84; ~ îl ignoră pe Vico 102; ~ şi metoda comparativă în istorie 108; Meinecke despre ~ 283
Moore, George Edward 19
morală: ~ şi determinismul 43-44; concepţiile lui Herzen despre ~ 139-140; Marx despre ~ 174
Möser, Justus 283
motivaţie: Vico despre ~ 92
Mozart, Wolfgang Amadeus 232

Namier, Lewis Bernstein 222-223
Napoleon I Bonaparte (*împărat al Franţei*): influenţa lui ~ asupra Rusiei 114, 127; viziunea lui ~ 201; calităţile de conducător ale lui ~ 257; ~ ca revoluţionar 276
narodnicism: ~ în Rusia 144-146
natura: teoria lui Vico despre fluxul ~ 99
naţionalism: Herder despre ~ cultural 29; originile ~ 30-31; extremismul în ~ 34-35; Meinecke şi ~ 278, 282
nazism: valorile ~ 34
Neceaev, Serghei Ghenadievici 116
Nekrasov, Nikolai Alekseevici 109, 119
neoplatonism 284
New York Review of Books 12
Newton, Isaac 56, 57-58, 72, 74, 82, 188, 299
Niebuhr, Barthold Georg 103, 274
Nietzsche, Friedrich 140, 274
nominalism: ~ şi empirism 77
North, Frederick, Lord 263
Novikov, Nikolai Ivanovici 110

Ogarev, Nikolai Platonovici 131
ontologie 71
Ouyang Kang 11
Owen, Robert 114, 135

Paganini, Niccolò 234
Paine, Thomas 159
Palestina: ~ şi idealurile sioniste 202-203, 150, 208; *v. şi* Israel
Paley, William 75
Palmerston, Henry John Temple, Viconte 235
Paris: Herzen la ~ 133-134
Parnell, Charles Stewart 262
Partidul Social-Democrat (*din Rusia*) 183, 184
Partidul Socialist-Revoluţionar (*din Rusia*) 208
Pecqueur, Constantin 26n

perfecţiune (socială): irealizabilă 47-48
philosophes: ~ predecesori ai lui Marx 23; ~ despre legile naturii 43; ~ despre societatea ideală 46; imagini ştiinţifice la ~ 75; raţionalism 181; ~ şi reforma învăţământului 296
Piero della Francesca 85
Pilsudski, Józef 209
Pisarev, Dmitri Ivanovici 116, 119
Pitagora 60, 80, 90
Platon: ~ şi monismul 24-25, 36; ~ şi filozofii-regi 36; ~ despre libertate şi raţionalism 39; despre sistemul naturii umane 60; ~ despre enunţurile matematice 90; inovaţii 108
Plehanov, Gheorghi Valentinovici: ~ influenţat de Belinski 119; făureşte termenul „materialism dialectic" 163; viaţa şi cariera lui ~ 177; credinţele revoluţionare ale lui ~ 178-186; calităţile şi personalitatea lui ~ 182-183; scrierile lui ~ 182, 186; ~ acuză revoluţiile ruse 185-186; boala şi moartea lui ~ 186; reputaţia lui ~ 186; ~ despre bundişti 246
pluralism: ~ şi diferenţele culturale 27-29, 32; ~ idealurilor şi valorilor 32-35; dezvoltarea ~ 283
plusvaloare: teoria ~ 170
Pnin, Ivan Petrovici 111
politica: ~ şi interogarea filozofică 60-61; ~ şi metoda ştiinţifică 70, 188-189, 191, 193; ~ şi reforma 191-193
Polonia; revolta din 1863 136; ~ oprimată de Rusia 143; ~ şi crearea Israelului 203-204, 206; evreii din ~ 205-206
Polybius 99
Pope, Alexander 56n
Popper, Karl Raimund 26
pozitivism 114, 282, 297
pozitivismul logic: ~ şi verificarea 20
Pozzo di Borgo, Carlo Andrea, Conte 115
predare: ~ şi expunere 297-301
Premiul Agnelli (*atribuit lui I.B.*) 2
Primul Război Mondial: socialismul internaţional se opune ~ 183-184
progres: ~ şi dezvoltarea istorică 11n, 45; Marx despre ~ 32n, 45-46, 167-168, 174; ~ şi starea ideală a lucrurilor 47-48; ~ ca rezultat al conflictului 168-170
Prokopovici, Feofan 110
Proudhon, Pierre Joseph: Herzen îl admiră pe ~ 134, 138; socialismul lui ~ 178
Puşkin, Alexander Sergheevici: Mérimée traduce din ~ 115; Belinski ridică în slăvi geniul lui ~ 84-85; statutul lui ~ 152
pyrrhonişti 89

Ranke, Leopold von 278, 286
rasism 282
Rathenau, Walter 233
raţionalişti: ~ despre scopul oamenilor 58; ~ şi metoda ştiinţifică

83; *les philosophes* şi ~ 181; ~ şi reforma politică 193; ~ şi doctrinele 194
raţiune: dominaţia ~ în civilizaţia occidentală 293
realism: definiţia ~ 21, 187-188; ~ în politică 191-197
recunoaştere (*politică / socială*) 265-270
relativism: deosebirea ~ faţă de pluralism 32-33
religie: Herzen se opune ~ 138-139
responsabilitate: ~ şi determinism 44
Revoluţia Franceză: influenţa ~ în Rusia 114, 151; eşecul ~ 189-191; ~ şi reforma 192; influenţa ~ în Germania 285-286
revoluţie: ~ şi narodnicismul rus 178-180; caracterul imprevizibil al ~ 202
revoluţiile din anul 1848 133-134, 137-138, 190-191
Ricardo (*familia*) 222
Richelieu, Armand Jean du Plessis, Duce de (*cardinalul*) 283
Rickert, Heinrich 285
Robespierre, Maximilien 192
Roma (*antică*): întrebări despre cunoaştere 27; imperialismul ~ 29; miturile ~ 95-96; Vico despre ~ 97; originile legilor din ~ 98, 108
Romantism: despre generarea de idealuri şi valori 30-32; ~ şi subiectivitatea 31n, 274-275; ~ şi pluralismul 34; efectele ~ în Europa 273-274, 283; natura ~ 274-276; revolta împotriva pozitivismului 296-297
Roosevelt, Franklin Delano 192-193, 255
Rothschild, Baronul Edmond de 203
Rousseau, Jean-Jacques: ~ şi monismul 24; ~ despre inocenţă şi adevăr 26; influenţa lui ~ asupra lui Herzen 141
Rusia: importanţa ideilor în ~ 106-110, 114-116; influenţele externe în ~ 111-114, 127-128; influenţa lui Belinski în ~ 118-119, 128; nebunul sfânt în ~ 123; concepţiile lui Herzen despre ~ 143-144; intelighenţia din ~ 149-1153, 155; starea de înapoiere socială în ~ 149-150; narodnicismul în ~ 144-146; revoluţia prematură în ~ 183-184; Revoluţia din Octombrie 1917 185-186, 189-191, 292; ~ şi crearea Israelului 203-304, 208-209, 213; poziţia evreilor din ~ 204-206; *v. şi* Uniunea Sovietică
Russell, Bertrand 19, 22; *The Limits of Empiricism* 22

Saharov, Andrei Dmitrievici 148
Sainte-Beuve, Charles Augustin 234
Saint-Simon, Claude-Henri, Conte de: credinţa lui ~ în societatea organizată în mod ştiinţific 26n; ~ şi metoda ştiinţifică 57; ~ şi tehnocraţia 108; utopia 114; ~ nu crede în adevărurile universale 165

Savigny, Friedrich Carl von 278, 281
Schelling, Friedrich 22, 114, 274
Schiller, Johann Christoph Friedrich von: romantismul lui ~ 31n, 274; influenţa lui ~ în Rusia 112, 132
Schlegel, August Wilhelm von şi Friedrich von 274
Schlick, Moritz 20
Schnitzler, Arthur 236
Schubert, Franz 232
Schumann, Robert 232
scop / obiectiv: ~ în interogarea filozofică 55-58; ~ şi cauza finală aristotelică 71; Vico despre ~ 92-93
sens: natura ~ 19
Shakespeare, William 91, 125, 176
simţuri 74-76
sinceritate: ~ ca valoare 35
sionism: ~ şi identitatea evreilor 241; Herzl propune ~ 201; ~ şi aşezarea în Palestina 209; scopurile ~ 213, 215; ~ şi realizările evreilor 237; *v. şi* Israel; evrei
Sismondi, Jean Charles Léonard de 114
slavofili 127
socialismul corporatist (*din Anglia*) 178
societăţi: Meinecke despre dezvoltarea ~ 282-283; reacţia ~ la raţionalizare 293-294
Solon 98
Sombart, Werner 280
Spania: inteligheţia din ~ în secolul al XIX-lea 151; evreii din ~ 224-225
Spencer, Herbert 114, 190
Spengler, Oswald 190
Spinoza, Benedictus de: adevărurile raţionaliste 22; ~ foloseşte metoda matematică 68; ~ creator al criticii superioare 108
Stahl, Friedrich Julius 235
Stalin, Iosif Visarionovici: ~ despre inginerii sufletelor omeneşti 40 şi n; *obiter dicta* ale lui ~ 182; detronarea lui ~ 186; viziunea lui ~ 201; calităţile de conducător ale lui ~ 257
Stankevici, Nikolai Vladimirovici 131
stat: noţiunile de ~ 60-61; ~ şi libertatea vieţii private 158, 281; Marx defineşte ~ 176; crearea ~ 205-206; Meinecke despre ~ 285-286; neîncrederea lui Goethe în ~ 288; ~ şi egalitarismul 293-294
Statele Unite ale Americii: critica socială în ~ 157; ostilitatea ~ faţă de izbucnirea celui de-al doilea Război Mondial 185; reforma din ~ 192; concepţia evreilor din ~ despre sionism 203; ~ şi deschiderea învăţământului 291
statut: recunoaşterea ~ 265-270
Steaua Polară (*periodicul lui Herzen*) 134
Stendhal (*pseudonimul lui* Marie-Henri Beyle) 112
Stirner, Max 138-139, 274
stoicii 37, 101, 107
Strauss, David Friedrich 114

subiectivism: ~ în Romantism 274-275; Meinecke despre limitele ~ 283
suferință: Vico despre natura ~ 91-92
supunere: ~ și libertatea 40-41
Șcerbatov, Mihail Mihailovici, Prinț 111
științe umaniste: ~ și prăpastia care le desparte de științele naturii 285
științele naturii: ~ și determinismul 42-43; descoperirea legilor ~ 57; ~ și dezvoltarea filozofiei 64-70, 73-75, 78, 81-84; observația și experimentul în ~ 70-71; legile ~ 71; dominația ~ 88; Vico despre limitele ~ 92; începuturile ~ în Grecia 107; concepția occidentală despre ~ ca paradigmă 153; ~ în doctrina marxistă 173; progresul ~ 292; rolul ~ în viața oamenilor 294-295; ~ în educație 296-297; prăpastia dintre ~ și disciplinele umaniste 296-298

teologie: ~ ca știință 53n
teoreticieni „organicişti" 189
teoria politică: începuturile 106-107; ~ și realismul 191-193
Thierry, Augustin 131
Tieck, Johann Ludwig 274
Tito, Iosip Broz 255
Tkacev, Piotr Nikitici 116
Tocqueville, Alexis de 137-138
Tolstoi, Lev Nikolaevici, Conte: ~ și nebunul sfânt 123; personajele lui ~ 132; Herzen se opune lui ~ 140; narodnicismul lui ~ 141; ~ admiră stilul lui Herzen 147; creativitatea lui ~ 234; ~ despre cunoașterea limpede și expunere 297-298; *Război și pace* 137
Toynbee, Arnold Joseph 190
tradiționalism 282
Treitschke, Heinrich von 280
Troeltsch, Ernst 278
Trotki, Leon 182-183, 255
Tucidide 101
Turgheniev, Ivan Sergheevici: ~ și robia 109; despre „omul de prisos" 112n; ~ despre Belinski 118, 121; Belinski îl apreciază pe ~ 124-125; radicalismul lui ~ 129; personajele lui ~ 132; Herzen respinge gradualismul lui ~ 148; concepția despre oameni a lui ~ 152; *Părinți și copii* 114-115
Turgot, Anne Jacques Robert, Baron de l'Aulne 83

Uniunea Sovietică: obiectivul social al ~ 60; concepția ~ despre Occident 128; reforma din ~ 192; *v. și* Rusia
Universitatea Oxford: filozofia la ~ 19-21, 24
utilitarism 282
utopism 114

Valéry, Paul 272n
valori: ~ sunt produse, nu descoperite 30; pluralitatea ~ 33-34; incompatibilitatea ~ 46-48, 56-58, 268-269; Marx respinge universalitatea ~ 171, 174; Meinecke despre ~ 281, 285

verificaționismul 19-20
Verne, Jules 299
Vico, Giambattista: ideea de culturi și varietate la ~ 27-28, 34, 97-98; ~ și cunoașterea istoriei 27, 87-88, 94-96, 98-99, 101; realizările și reputația lui ~ 85-86, 94-99, 101-102; viața și cariera lui ~ 87-90; ~ despre limitele cunoașterii 90-92; Meinecke despre ~ 283; *Știința nouă* 87, 96n, 97n
Viena: Școala de la ~ și verificaționismul 20
Vogt, Karl 134
Volksstil 283
Voltaire, François Marie Arouet: ~ și monismul 24; ~ și senzațiile omenești 74; ~ îl ignoră pe Vico 102; ~ în tradiția intelectuală 141; vederile liberale ale lui ~ 159; Meinecke despre ~ 283; expunerea lui ~ despre Newton 299
Wassermann, Jacob 236
Weber, Max 278-280, 285
Weimar, Republica de la 287
Weizmann, Chaim: personalitatea lui ~ 253; calitățile de conducător ale lui ~ 257-270
Wellington, Arthur Wellesley, Duce de 235
Wells, Herbert George 299
Whitehead, Alfred North 296
Wiles, Andrew 50n
Wittgenstein, Ludwig 20
Wolf, Friedrich August 102
Wolff, Christian, Baron von 83, 102
Woolf, Virginia 123 și n
Yeats, William Butler 103

Zeitstil 283